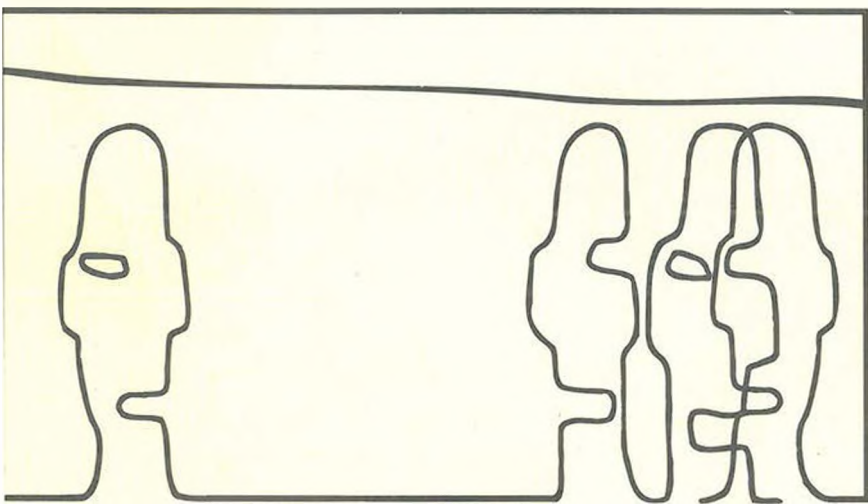


Marek Kwiek

Rorty i Lyotard.
W labiryntach postmoderny



Wydawnictwo
Naukowe
IF UAM

WYDAWNICTWO NAUKOWE INSTYTUTU FILOZOFII
UNIwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
TOM XX

Marek Kwiek

Rorty i Lyotard.
W labiryntach postmoderny

Poznań 1994

KOLEGIUM WYDAWNICZE

*Tadeusz Buksiński (przewodniczący), Bolestaw Andrzejewski,
Anna Patubicka, Jan Such, Piotr Orlik (sekretarz)*

Recenzent: *Tadeusz Buksiński*

PROJEKT GRAFICZY OKŁADKI

Wojtek Walasiak

Wszelkie prawa zastrzeżone

ISBN 83-7092-011-X

Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii
Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Poznań, ul. Szamarzewskiego 89c

SPIS TREŚCI

Wprowadzenie: intelektualista, moralista, esteta	7
--	---

I. WOKÓŁ FILOZOFOWANIA RICHARDA RORTY'EGO

Richard Rorty jako filozof rekontekstualizacji	36
Rorty a autokreacja	54
Dlaczego neopragmatyzm kocha literaturę, czyli o wyższości „mądrości powieści” nad „mądrością filozofii”	67
Rozważania o antyplatonizmie myśli Rorty'ego	90

II. WOKÓŁ FILOZOFOWANIA JEAN-FRANÇOIS LYOTARDA

O zatargu tragicznym (dylematy Antygony – dylematy postmoderny)	116
Lyotardowskiej wzniosłości wątki estetyczne, etyczne i polityczne	136
Lyotard. Między sztuką a polityką	153
„Znak historii” (Lyotard, Rorty, Foucault)	168
Bibliografia	183
Summary	193

CONTENTS

Introduction: The Intellectual, the Moralist, the Aesthete	7
--	---

I. AROUND RICHARD RORTY'S PHILOSOPHY

Richard Rorty as a Philosopher of Recontextualization	36
Rorty and Self-Creation	54
Why Neopragmatism Loves Literature, or the Priority of the „Wisdom of the Novel” to the „Wisdom of Philosophy”	67
Considerations of Anti-Platonism in Rorty's Thought	90

II. AROUND JEAN-FRANÇOIS LYOTARD'S PHILOSOPHY

About the Tragic Differend (Dilemmas of Antigone – Dilemmas of Postmodernity)	116
Aesthetic, Ethical and Political Threads of Lyotard's Sublime .	136
Lyotard. Between Art and Politics	153
„The Sign of History” (Lyotard, Rorty, Foucault)	168
Works Cited	183
Summary	193

Krysi dedykuję



Wprowadzenie: intelektualista, moralista, esteta

1.

Zamierzam nakreślić tutaj tło, zarysować wspólną perspektywę, pokazać pytania przewijające się w mniej czy bardziej ukrytej postaci przez całą książkę. Pytania te nie są bynajmniej odkrywcze, wzięły się one poniekąd wprost z kultury, w której żyjemy. Stawiane są z zatrważającą konsekwencją w większości filozoficznych polemik w Europie i w Stanach Zjednoczonych, niezależnie od tego, czy pretekst dla nich stanowi „sprawa” Paula de Mana, „sprawa” Heideggera jako pokłosie książki Fariasa, spory wokół dekonstrukcji Jacquesa Derridy czy też burzliwe dyskusje wokół styku filozofia/literatura/sztuka. A są to pytania w rodzaju – cóż po filozofii i filozofie? dlaczego intelektualści „milczą”? czy filozof jest bliższy naukowcowi czy poecie, społecznemu inżynierowi czy artyście, pisarzowi? jakie jest intelektualisty miejsce i jaka jest jego rola w kulturze końca naszego wieku – i jakie wynikają (bądź nie) z tego zobowiązania? czy prawdopodobny rozpad oświeceniowych zrębów w myśleniu o kulturze, nakładających na intelektualistę zadania kształcenia (*Bildung*) i oświecania (*Aufklärung*), spowoduje jego odejście ku jakiejś „wieży z kości słoniowej”? czy nie ma już w kulturze miejsca na jego „zaanagażowanie” (w sensie Sartrowskim, czy nawet jeszcze w sensie Foucaultowskim z lat siedemdziesiątych)? Pytania te można mnożyć niemal bez końca, korzystając z rozmaitych słowników, wykuwanych przez różnych filozofów pochodzących z różnych kultur i odmiennych filozoficznych tradycji. Pojawiłaby się zatem bezkresna lista opozycji, dychotomii, rozróżnień...

Przez zamieszczone tu eseje powyższe pytania przewijają się, tworząc ich drugie, bodaj istotniejsze dno. Albowiem blakając się po labiryntach refleksji postmodernistycznej, od samego niemal początku poszukiwałem – na sposób modernistyczny? – jednego klucza, jednej kwestii, o którą warto by pytać w trakcie lektury (zresztą nie

wierzę w jakąś „pełną”, a jedynie w selektywną lekturę, lekturę czytaloną ze względu na coś, w kontekście czegoś, w odpowiedzi na jakieś pytanie...). Przez niemal dwa lata (może i osobiste, bo na cóż zda się tu skrywanie intencji?) pytania pojawiały się i znikaly, raz stawiane *explicite*, innym razem pozostając na odległym horyzoncie... Tak się złożyło, że za materiał do poszukiwania odpowiedzi na interesujące mnie kwestie posłużyły szczególnie książki Richarda Rorty'ego, Jean-François Lyotarda, Michela Foucaulta, Jacquesa Derridy i Zygmunta Bauman. Także innych, zbiorczo jednak i arogancko szufladkowanych pod nazwą „postmodernistów”. (W różnym stopniu korzystałem z ich prac, w różnym stopniu były mi one materiałem do analizy, albowiem wiadomo, że często jest tak - jak powiedział Foucault - iż z niektórymi filozofami się pracuje i myśli, chociaż się o nich mało pisze). Ponieważ nie patrzę na świat na sposób teleologiczny, mogę uznać ich jedynie za bohaterów czysto przygodnych, przypadkowych, może nawet przelotnych - tego przecież nikt nie wie. Jedynie fragmentem autobiografii autora jest fakt, że zajął się tymi filozofami, a pominął innych, współ-myślał z tymi przeciwko tamtym, w opozycji do nich, nawet - w dumnej pogardzie dla nich... Autor polubił ich, bo przecież nie z pasji polemicznej pisał, nie z trwogi, obawy czy nienawiści, a raczej z umiłowania i owego greckiego zaciekawienia (i dlatego w przeciwieństwie do Flauberta, nie umiałby powiedzieć: „W dniu, w którym przestanę się oburzać, padnę płasko na pysk, jak lalka, z której usunięto podtrzymujące je druty”). Teraz ze swojego zaciekawienia postanowił się rozliczyć...

Do postmoderny - kultury naszych czasów, otaczającego nas świata - podchodzić można refleksyjnie z wielu różnych stron, zadając mnogość filozoficznych pytań. Jednak część z nich jest bardziej powszechna, przewija się przez myśl niejednego filozofa, stając się pytaniami, które jawnie związane są z duchem czasu, z owym *Zeitgeistem*. Do nich należy kwestia statusu, roli i miejsca w kulturze intelektualisty - pisarza, artysty, filozofa, przynajmniej w tradycyjnym, modernistycznym rozumieniu. Kwestia to metafizyczna, pytanie nie tylko o aktualność swojej myśli (co zapoczątkowało modernę u Kanta, w tekście „Co to jest Oświecenie?”, przynajmniej w ujęciu Michela Foucaulta), ale wręcz pytanie o aktualność siebie jako pisarza, filozofa... Zgodnie z trwałym do niedawna ideałem - i projektem - oświeceniowym, miejsce intelektualisty w kulturze było poniekąd z

góry nadrzędne, obdarzone kredytem zaufania *ex officio*, legitymizowanym przez niezapośredniczoną styczność z tym, co uniwersalne. Intelektualista przemawiał w imieniu uniwersalności, przeciwstawionej wszystkiemu temu, co „tylko” przygodne, historyczne, partykularne i jednostkowe. Przemawiał głosem donośnym – słuchano go z pokorą i uwagą – albowiem wspierał go oświeceniowy projekt wraz ze swoją częścią główną: wielką „metanarracją emancypacji” (jak ją nazywa Lyotard). Autorytet nowoczesnego intelektualisty był ufundowany na idei historii, która rozwija się ku swojemu „naturalnemu” kresowi – ku wyzwoleniu ludzkości od „ubóstwa, niewiedzy, przesądu i braku rozrywki”, powie Lyotard. Słuchano go jako „rzecznika uniwersalności”, „sumienie nas wszystkich”, powie Foucault. Bądź, jak nieco inaczej ujmie to Rorty, filozofia od czasów Oświecenia stała się dla intelektualistów substytutem religii, tą dziedziną kultury, w której znajdzie on „słownik i przekonania pozwalające wyjaśnić i uzasadnić swoją działalność jako intelektualisty, a tym samym odkryć wagę swojego życia”¹.

Intelektualista *par excellence* to jeszcze niedawno pisarz, przemawiający z pozycji człowieka, ludzkości, narodu, proletariatu etc; opisujący i analizujący sytuację z punktu widzenia wyżej wymienionych bytów, identyfikujący się z podmiotem obdarzonym uniwersalną wartością i w jego imieniu przekazujący, co należy robić, aby postęp trwał. „Odpowiedzialność intelektualistów jest nieodłączna od (podzielanej) idei uniwersalnego podmiotu”². Aliści ta *idée d'un sujet universel*, podobnie jak idea niekwestionowanej uniwersalności, to czasy od Zoli po Sartre’a (przynajmniej we Francji). To czasy modernistycznego zaangażowania, uprawomocnionego przez metanarrację emancypacji, które się skończyły. Jest chyba tak, iż wyczerpała się nośność kulturowa pewnej historycznej propozycji, a tym samym upadła rola przez tę propozycję i w ramach tego projektu legitymizowana. I właśnie dlatego to, czego szukał Max Gallo z ramienia rządu francuskiego (podczas głośnej debaty z 1983 roku na temat „milczenia intelektualistów”) – wzywając ich do rozpoczęcia dyskusji o transformacji

¹J. F. Lyotard, „An Interview” (with Reijen) [w:] *Theory, Culture & Society*, vol. 5 (1988), s. 302; Michel Foucault, „Truth and Power” [w:] *Power/Knowledge*, Brighton: Harvester Press Ltd, 1980, s. 126; Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Oxford: Blackwell 1980, s. 4.

²J. F. Lyotard, *Tombeau de l'intellectuel et autres papiers*, Paris: Editions Galilée, 1984, s. 12.

Francji oraz prosząc o „konkretne implikacje ich refleksji” – w zgodnej opinii postmodernistów pochodzi nie z tej epoki. *Ce qu'il cherche est d'un autre âge*, powie o tym brutalnie Lyotard³. Pytania na dzisiaj to pytania rodzące się w obliczu kresu czegoś, co miało być trwałe i niezmiennie, a okazało się przygodne i historyczne. To pytania, na które warto odpowiadać sobie równocześnie z pytaniami fundamentalnymi, jeśli nie wręcz przed nimi. Skłonny byłbym twierdzić, że ładunek emocji związany z dekonstrukcją i Derridą osobiście czy ze wspomnianymi na początku „sprawami” de Mana i Heideggera, bierze się z pilności przemyślenia pytań o miejsce filozofa w kulturze (i chyba nie są to z tej racji jakieś zastępcze dyskusje znudzonych końcem wieku rzesz filozofów).

Nie jest chyba przypadkiem, że bodaj najwięcej energii filozofów płynie dzisiaj na spory wokół innych filozofów ostatnich pięćdziesięciu lat, na spory – poprzez ich wizerunek – o ich wizerunek własny, o autowizerunek filozoficznej profesji (by podać przykład, wystarczy wymienić filozofów, którzy poczuli, iż „muszą” – opowiedzieć się? – wypowiedzieć się o nazistowskich uwikłaniach Heideggera: Derrida, Lacoue-Labarthe, Lyotard, Gadamer, Habermas, Steiner, Rorty, Ferry, Baudrillard, Finkielkraut i wielu innych⁴. A są to przecież dyskusje nie tylko o korpusie dzieł Heideggera (z głośnym i szeroko komentowanym stwierdzeniem z *Wprowadzenia do meta-*

³ J. F. Lyotard, tamże, s. 21.

⁴ Cf. ze znanych mi bezpośrednio np. J. Derridy, *Of Spirit. Heidegger and the Question* (Chicago: University of Chicago Press, 1989); J. F. Lyotarda, *Heidegger and „the jews”* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1990); Lyotarda wiedeńska konferencja *Heidegger et „les juifs”* (Wiedeń: Passagen Verlag, 1990) – notabene koszmarne wręcz przełożona fragmentami z angielskiego, co samo w sobie jest skandalem, przez S. Magałę w „Odrze”; G. Steinera, „Introduction – Heidegger in 1992” w *Heidegger* (London: Fontana, 1992); J. Baudrillarda, „Necrospective” w *The Transparency of Evil. Essays on Extreme Phenomena* (London: Verso, 1993); teksty Heideggerowskie R. Rorty’ego z *Philosophical Papers* vol.2 (Cambridge: CUP, 1991) oraz rozdział o Prouście, Nietzschem i Heideggerze w *Contingency, Irony and Solidarity* (Cambridge: CUP, 1989); tekst Ch. Norrisa dotyczący P. Lacoue-Labarthe’a w *What’s Wrong with Postmodernism. Critical Theory and the Ends of Philosophy* (Baltimore: Johns Hopkins UP, 1990); głosy Habermasa w ramach „Historikerstreit”: *Historikerstreit – spór o miejsce III Rzeszy w historii Niemiec* (Londyn: Aneks, 1990) oraz na gruncie polskim np. niektóre teksty z tomu *Heidegger dzisiaj* (Aletheia, 1992) czy rozdział „Znaczenie pierwsze” z książki C. Wodzińskiego *Heidegger i problem zła* (Warszawa: PIW, 1994).

fizyki o *inner Wahrheit und Größe dieser Bewegung* – wewnętrznej prawdzie i wielkości ruchu nazistowskiego), ale o Heideggerze samym, jako filozofie, jako intelektualistcie, i bodaj jeden tylko Rorty opiera się tej dominującej tendencji, oddzielając „życie” Heideggera od jego „dzieła”, co jednak w kontekście innych prac nadaje jego analizom wydźwięk niekompletności⁵.

2.

Pytania o społeczną pozycję i kulturową funkcję filozofów, a szereg intelektualistów, stanowią nić przewodnią całej książki⁶. Pytania owe nie pojawiają się w wersjach tytułowych, a brzmią choćby tak: czy są oni autokreacyjni, czy zmierzają do osiągnięcia własnej autonomii? (na podstawie paraewolucji myśli Rorty’ego z ostatnich kilkunastu lat), czy są bardziej filozoficzni, czy bardziej literaccy, czy większe nadzieje pokładają w filozofii czy literaturze, zwłaszcza powieści? (odpowiedź Rorty’ego); w jakiej mierze są antyplatońscy – i czy oznacza to, iż są antyfilozoficzni?; czy odbierają postmodernistycznemu światu tragizm – czy pozbawiają tragizmu ludzki los? (pytania Antygony, pytania postmoderny, pytania Lyotarda); czy są „jedynie estetyczni”, co oznacza – apolityczni i „obok-etyczni”, czyli pytania o spłot etyki, estetyki i polityki, jak również o bieguny sztuki i polityki w myśli Lyotarda; i wreszcie czy są – w oparciu o drugą tradycję krytyczną, również wywodzącą się od Kanta, jak chce Foucault – zainteresowani „ontologią aktualności”, „ontologią nas samych”, czyli ujmując to terminem Lyotarda, czy interesują ich „znaki historii” (można by przy-

⁵R. Rorty, *Contingency...*, s. 111, przypis 11.

⁶Po raz pierwszy poruszyłem ten intrygujący mnie problem w tekście „O Sokratejskim charakterze intelektualistów postmodernistycznych” z „Czasu Kultury” (marzec–kwiecień 1992). Pytania tam rzucone po raz pierwszy, tylko mimochodem, doczekały się w pewnej mierze rozwinięcia we wszystkich tekstach tej książki. Tylko tam „intelektualiści” pojawiają się jako tytułowi bohaterowie, później są już tylko bohaterami ukrytymi... Pokazuje on również pewną metodę prowadzenia dyskursu, polegającą w poniższych esejach z grubsza na zapytywaniu o cechy intelektualistów (filozofów) doby postmodernistycznej: czy są oni sokratejscy? to było pytanie pierwsze. Pytania swoje zadawałem przy różnych okazjach, również w recenzjach np. z Z. Baumana *Intimations of Postmodernity* i z M. Foucaulta tomu wywiadów *Politics, Philosophy, Culture*, gdzie pisałem wprost o roli intelektualistów (i filozofów) dzisiaj w ich ujęciu: „Przeciw prawodawcom” i „Intelektualista w oczach Michela Foucaulta” (*Kultura Współczesna*, nr 2 i *Przegląd Literatury Metodologicznej* nr 12 – w druku).

miotnikowo zapytać również tak: czy są „heglowscy”, ale w bardzo specyficznym i wąskim rozumieniu tego słowa, „heglowscy” Heglem piszącym *Fenomenologię* w zgiełku bitwy jenańskiej, jak opisuje go Alexandre Kojève, Heglem – odkrywcą „uczasowienia racjonalności” i historyczności wszelkiej myśli⁷.

Wspólną nić prezentowanych tu esejów można by upleść również z opozycji prywatne/publiczne, przewijającej się przez wszystkie teksty. We wszystkich z nich można wyczytać pytanie – jak i starać się znaleźć prowizoryczną odpowiedź – o to, co ma dzisiaj robić intelektualista (filozof), o to, kim ma być. Jest to metakrytyczne pytanie o swoje własne dzieło, o swoją pracę, są to poszukiwania, w co ją wpisać, jak ją umieścić w kontekście kulturowym. Bo przecież poza tym, że można być czytany albo nie, można być jeszcze użytecznym lub nie (użytecznym dzisiaj lub w przyszłości), można budować siebie bądź spajać społeczność, kreować swoje życie poprzez swoje dzieło bądź poprzez dzieło dawać niezobowiązujący przykład innym – jako wzór kreacji albo jako algorytm zmian otaczającego świata. Być może jest tak, iż prosta i radykalna dychotomia prywatne/publiczne nie istnieje. Że trzeba rozważyć dłuższą perspektywę czasową czy też z jednej strony wziąć pod uwagę moc publicznego oddziaływania dążącej do własnej autonomii jednostki, a z drugiej indywidualny aspekt publicznego zaangażowania. Obie drogi mogą prowadzić zarówno do realizacji siebie, jak i – zarazem – do zmian w otaczającej rzeczywistości. Jednak niezależnie od ostrości przeciwstawienia obu sfer i czystości ich rozgraniczenia, pytanie o miejsce i o rolę filozofa tkwi tam uparcie, domagając się odpowiedzi. Tak więc chociaż może jest to siatka o dużych oczkach, podział niezgrabny i narzędzie mało precyzyjnej obróbki, być może warto spojrzeć na kulturę z perspektywy owej dychotomii. Można by się zastanowić, czy przypadkiem nie jest ona jakimś uwspółcześnionym ujęciem tradycyjnej dychotomii moralne/estetyczne, to znaczy radykalnego rozdzielenia na to, co publicznie moralne (bo prywatnie moralne nie istniało zasadniczo do czasów Foucaulta projektów „etyki”, a ostatnio Baumana „mo-

⁷Zob. A. Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel* (ed. A. Bloom, Cornell UP, 1991); zob. również „Introduction” do Rorty’ego *Consequences of Pragmatism*, o jego stosunku do Hegla.

ralności bez etyki”⁸) i prywatnie estetyczne. Być może słyhać by tu było echa Kierkegaarda „etycznego” i „estetycznego” trybu życia, echa dwudziestowiecznych sporów o „moralne przesłanie” literatury, o „użyteczność” awangardy etc. etc.⁹ Gdyby wreszcie zapytać, jak daleko sięgają korzenie tego rozszczepienia, to należałoby wskazać na antyczną Grecję – przynajmniej w odczytaniu Hegla z *Fenomenologii* i *Zasad filozofii prawa* – w której po raz pierwszy pojawił się rozdział na człowieka i obywatela, osobę prywatną, właściciela niewolników etc oraz spełniającą obywatelskie powinności osobę publiczną (przed stoicyzmem był tylko obywatel *polis*, równanie było proste: człowiek = obywatel i w nim się w całości wyczerpuje). Opozycja prywatne/publiczne odsyła również do wielu klasycznych już dychotomii, jak choćby *bios teoretikos/bios praktikos*, myślenie/działanie, teoria/praktyka, „interpretować świat”/„zmieniać świat”, „zaangażowanie”/„wieża z kości słoniowej” itp. Wszystkie one są dzisiaj równie niejednoznaczne, odnoszą się do innych pól znaczeniowych związanych z genezą przeciwstawianych pojęć.

3.

Myśl Lyotarda, Foucaulta, Rorty’ego – gdy spojrzeć na nią z pewnej perspektywy – stawia poniekąd te same pytania, pytania ducha czasu. I czy wziąć Lyotardowskie bieguny sztuki i polityki czy sztuki i krytycznej teorii, czy Foucaulta „etykę” w rozumieniu *rapport à soi*, stosunku do siebie z jednej, a genealogiczne zmagania z władzą z drugiej, czy wreszcie Rorty’ego ujęcie Derridy i Foucaulta w ramach opozycji solidarność – autokreacja, to i tak pytania te gdzieś w odległym horyzoncie odnoszą się przecież i do ich autorów. Zapytują one o *status pytającego* w stawianym przezeń pytaniu. Pytający pytają o siebie, o dokonywane przez siebie wybory. Powodem do stawiania takich pytań jest upadek wyraźnego i trwałego miejsca w kulturze

⁸Zob. „Archeology, Genealogy, Ethics” Arnolda I. Davidsona w *Foucault. A Critical Reader* (ed. D.C. Hoy, Oxford: Blackwell, 1986), s. 221–234.

⁹Warto jednak pamiętać o tym, iż opozycja moralista/esteta w odniesieniu do intelektualisty została wykuta w perspektywie sporów francuskich, gdzie albo był on „zaangażowany”, albo tłumaczył się, dlaczego „zaangażowany” nie jest. Jest to perspektywa wąska i specyficzna, wyznaczana przez kulturę francuską poważniej gdzieś od czasów sprawy Dreyfusa, jednak zasługująca na refleksję. Rodzące się tu przeciwstawienia oświełają jedynie pewien *wycinek* całości, pozwalając (głównie lewicowym) intelektualistom na snucie narracji o meandrach własnej biografii.

przyznawanego dotąd intelektualistom. Monument o niekwestionowanym autorytecie dzisiaj jest trochę niepotrzebny a trochę niemożliwy: z jednej strony zbyt bezsilny, aby cokolwiek zmienić, z drugiej niewiele wart, gdy z jego pomocą nie trzeba już trzymać w intelektualnych ryzach niedojrzałego społeczeństwa. Być może miejsce intelektualisty w kulturze oświeceniowej, trwającej w wielu przejawach do dzisiaj, można by wywodzić z Kantowskiej interpretacji Oświecenia jako „wyjścia człowieka z niepełnoletności, w którą popadł z własnej winy” – z pomocą rozumu. Pełnoletni, dojrzały przewodnicy (Baumana *legislators*) – i niedojrzałe, „niepełnoletnie” i nieukształtowane „owieczki”? Przejście do owej pełnoletności (*Mündigkeit*) jako akt wymagający pomocy, życzliwie ofiarowanej przez tych, którzy zaszczytu dojrzałości dostąpili siłą własnej pracy? Bo przecież chodziło Kantowi o to, iż każdy, jeśli tylko chce, może być dojrzały – nie każdy jednak chce... „Francuzi, Niemcy, jeszcze jeden wysilek...” – można by powiedzieć. Również projekt Marksa wymagał bardziej rozgarniętych niż proletariat nosicieli idei (a pamiętajmy, Marks nigdy nie przekroczył bramy fabryki, jak pisze Paul Johnson w *Historii Żydów*, haniebną prostytutkę kapitału badał w zaciszu British Museum...)

Aby ująć te wstępne rozważania w ścisłe ramy tradycyjnych określeń, można by zapytać, czy aby „postmoderniści” nie szarpią się wewnątrz innej jeszcze opozycji, mianowicie wspomnianej już dawnej opozycji między estetycznym i moralnym, więcej: między estetyzmem a moralizmem, czyli wyborem bycia estetą i bycia moralistą. Odnoszę wrażenie, że chcieliby oni być *zarazem* jednym i drugim, co przy pewnej redefinicji obydwu pojęć i przykrojeniu ich do dzisiejszego świata jest całkiem możliwe (klasyczny już przykład to późnego Foucaulta „etyka” – jako „estetyka egzystencji”). Gdy etyka staje się owym „stosunkiem do siebie”, to – podobnie jak w Baumanie idei „moralności bez etyki” (bez etyki prawodawczej!) – Sokratejskie „dbanie o własną duszę” staje się w pełni etyczne, a nie „jedynie estetyczne”. Życie i filozofia rozumiane jako „dzieło sztuki” (od Nietzschego po Foucaulta) to kolejna idea, która rozbija tradycyjną dystynkcję. Tego ostatniego „etos filozoficzny, filozoficzne życie”¹⁰ przebiega w poprzek rozpatrywanego tu rozróżnienia. Jest to sposób życia moralny i estetyczny zarazem: „z idei, że jaźń nie jest nam dana wynika, jak sądzę, tylko

¹⁰M. Foucault, „Qu'est-ce que les Lumières?” (w ramach ineditów wydany po francusku dopiero w 1993) w: *Magazine littéraire*, No. 309, Avril 1993, s. 73.

jedna praktyczna konsekwencja: musimy stwarzać siebie jako dzieło sztuki"¹¹. Etycznym zadaniem myśliciela może stać się estetyczne podejście do siebie – owa „stylizacja egzystencji”, o której w *Wiedzy radosnej* pisał Nietzsche¹².

4.

Przejdźmy teraz do bardziej szczegółowych rozważań ogniskujących się wokół pytań (zarzutów?), czy analizowani tu postmoderniści są „estetami” oraz jakie miałyby być tego faktu konsekwencje. Chodziłoby nam tutaj, rzecz jasna, o „estetów” w tradycyjnym rozumieniu, choć już bez tradycyjnych, pejoratywnych naddatków sensu (a więc i „dandysi”, i Baudelaire, i Oskar Wilde, i wielu innych). „Estetów” porównanych z „literatami”, przeciwstawionych „zaangażowanym”, zestawionych z artystami, filozofami, poetami... A więc wybierających z Rortowskiej triady: filozofia jako nauka, jako polityka i jako metafora – właśnie to ostatnie. Dalej – estetów przeciwstawionych radykalnie politykom i polityce (bo nauką nie zajmują się już dawno, przynajmniej od czasu, gdy – jak Rorty – doszli do przekonania, że nie jest ona „najbardziej interesującym, obiecującym czy ekscytującym polem kultury”, jak to ujmuje w *Contingency, Irony, and Solidarity*¹³). Estetów przeciwstawionych wreszcie tradycyjnym

¹¹M. Foucault, „On the Genealogy of Ethics: An Overview of a Work in Progress” [w:] *The Foucault Reader* (ed. P. Rabinow, New York: Pantheon, 1984), s. 340.

¹²Powiadał Foucault: „...najważniejszym dziełem sztuki, o które trzeba zadbać, głównym obszarem, do którego trzeba przykładać wartości estetyczne, jesteśmy my sami, nasze życie, nasza egzystencja” (*The Foucault Reader*, s. 362). „Jednego trzeba – powiada Nietzsche. Charakterowi swemu 'nadać styl' – wielka i rzadka to sztuka” (*Wiedza radosna*, 290, w wydaniu Mortkowicza s. 234).

Ostatnio pisane, często monumentalne biografie Foucaulta¹⁴ kończą się nieodmiennie rozdziałami o „życiu jako dziele sztuki” – choćby Didier Eribona *Michel Foucault* (transl. B. Wing, Cambridge: Harvard UP, 1991) czy też angielska książka Davida Maceya *The Lives of Michel Foucault* (New York: Pantheon, 1994).

¹³R. Rorty, poruszając się na codzień w wymagającym świecie amerykańskiej filozofii, zajmuje się nauką w swojej refleksji, ja jednak w niniejszej książce pomijam tę kwestię całkowicie, odsyłając zainteresowanych do artykułu Anny Pałubickiej i Jerzego Kmity „Problem użyteczności pojęcia doświadczenia”, [w:] *Poszukiwanie pewności i jego postmodernistyczna dyskwalifikacja*, red. J. Such, IF UAM, Poznań 1992 oraz tekstów Anny Pałubickiej „Richarda Rorty’ego koncepcja nauki”, [w:] *Inspiracje postmodernistyczne w humanistyce*, „Poznańskie Studia z Filozofii

„intelektualistom”, postaciom w rodzaju Zoli i Sartre’a, zwłaszcza, paradygmatycznie wręcz, temu ostatniemu. Tak więc zamiast przybliżyć tutaj, kim był ów dziewiętnastowieczny esteta i jaki był jego stosunek do kultury, zajmiemy się jego dzisiejszymi, potencjalnymi przeciwstawieniami, narzucając poniekąd termin, który wyszedł już z użycia, stracił (dzisiejsze) odniesienia - analizowanym tu postaciom i reprezentowanym przez nich postawom. A wszystko to po to, aby zastanowić się, czy - zdarzające się od czasu do czasu - określenia postmodernistów mianem „estetów”, jak również (rozpaczliwie częste) próby tych ostatnich, mające pokazać, że nie są oni i ich dzieła jedynie estetyczne, (*merely aesthetic* Rorty), mogą coś znaczyć oraz czy można je traktować odpowiednio jako obelgę i próby uchronienia się przed nią. Bo można przecież stwierdzić wręcz: tak, jako filozof jestem *również* esteta w sytuacji, w której nie odpowiada mi (nie jest już możliwe?) zaangażowanie intelektualisty w tradycyjnym, osadzonym w Oświeceniu sensie obydwu słów. Ale czy bycie esteta w takim przedefiniowanym sensie wykluczyłoby mnie z grona moralistów? Czy taka opozycja jest wciąż aktualna?

A zatem kim będziemy się tutaj zajmować? Richarda Rorty’ego postacią „liberalnego ironisty” (a raczej – tylko „ironisty”), „marginalizowanego” intelektualisty, „bogatym, obdarzonym wolnym czasem, liberalnym” przedstawicielem klasy próżniaczej w filozofii, dalej – Baumanowskim ujęciem intelektualisty (filozofa, socjologa czasów postmoderny i postmodernistycznego zarazem) jako tego, kto cierpi na „brak politycznego znaczenia” (*political irrelevance*): któremu wolno – jak mawia Derrida¹⁴ – *tout dire*, powiedzieć wszystko, obdarzonego niespotykaną dotąd wolnością, lecz tylko w zamkniętym, magicznym kręgu Akademii, bez wyjścia ku tak zwanemu „światu”; Foucaultowskim widzeniem roli i zadań intelektualisty w ramach jego „estetyki egzystencji”, i wreszcie Lyotardowską postacią „estetyka libidinalnego” najpierw, a „estetyka wzniosłości” później, poszukującego „oporu poprzez pisanie” (malowanie, rzeźbienie etc).

Nauki”, A. Jamrozikowa (red.), Poznań, 1993 oraz „Holizm pragmatystyczny jako wyraz następnego 'odczarowania świata' [w:] *Wolność a racjonalność*, pod red. T. Buksińskiego, Poznań 1993.

¹⁴Zob. rozmowę poprzedzającą tom tekstów Derridy o literaturze, zatytułowany *Acts of Literature* (ed. Derek Attridge, London: Routledge, 1992) np. s. 36 czy też wywiad z Derridą przeprowadzony przez F. Ewalda „Une 'folie' doit veiller sur la pensée” (*Magazine littéraire*, Mars 1991), s. 23.

Do „estetyzmu” w nieśmiało szkicowanym tutaj sensie wszyscy wymienieni tu filozofowie „dorastali”, tak jak dorastał doń ewoluujący świat od – powiedzmy – okolic Maja ’68 do dzisiaj. I Rorty, i Lyotard filozofowali niegdyś, u początków swej filozoficznej drogi, w głębokim przeświadczeniu, że pewną „misją” czy „powołaniem” filozofa jest zmienianie świata, radykalny opór wobec *status quo* (dalekie odpryski Conradowskiego „wymierzania sprawiedliwości widzialnemu światu”). Rorty zapatrzony był w platonizm (łącający „rzeczywistość” i „sprawiedliwość” oraz „cnotę” i „mądrość”¹⁵), Lyotard w radykalny marksizm, potem marksizm i freudyzm (Marksa – Freudem, jak Kanta Sadem), wielkie filozoficzne wizje, w których przypisywano filozofom konkretne role, a rozliczano ich z nich poprzez użyteczność: filozof miał stać się królem, bądź król filozofem, a zaangażowana jednostka (wraz z innymi, bo przecież „Jednostka ... niczym”) miała „zmieniać świat”, zgodnie ze znaną tezą brodacza z Trewiru. Zaświadczają o tym wszystkim i ich teksty filozoficzne, i fragmenty autobiograficzne, przeprowadzające redeskrpcje przeszłości – zawsze w imię i z punktu widzenia terażniejszości. Lyotard: *Socialism ou barbarie*, teksty algierskie, polemiki z Souyri’em, Castoradisem, *Pouvoir ouvrier*, aż do *Economie libidinale*, gdzie wreszcie w ramach owej Marksowskiej opozycji powiada się wyraźnie: *interpretować świat, do diabła!*, przyznając się jednocześnie pośrednio do estetyzmu i elitaryzmu. Rorty: jak pogodzić ze sobą „Trockiego” i „dzikie orchidee”, jak nie wstydzić się zainteresowania „społecznie bezużytecznymi kwiatami”¹⁶ – pytania, które nie mieściły się w ramach filozoficznego słownika analityków i które mogły zostać wyrażenie wyartykułowane po ostatecznej rozprawie z filozofią analityczną i – szerzej – całą filozofią *foundational*, fundującą (w *Philosophy and the Mirror of Nature*) w nowej, parakontynentalnej konstelacji filozoficznych pytań *Contingency, Irony, and Solidarity*. I znalazły odpowiedź – uosobioną w „uprzywatnionej filozofii” Jacquesa Derridy, w idiosynkratycznych¹⁷ wizjach pisarza-filozofa, który – jak Proust w

¹⁵R. Rorty, „Trosky and the Wild Orchids”, *Common Knowledge*, vol. 1, no. 3 (ten piękny, autobiograficzny tekst – jako „Trocki i dzikie orchidee” – ukaże się w moim tłumaczeniu w Instytucie Kultury w Warszawie w zbiorze esejów Rorty’ego).

¹⁶Tamże, s.141.

¹⁷A i Rorty sam to *homo idiosyncraticus*, jak o nim pisze L. Witkowski w tekście „Homo idiosyncraticus. Richard Rorty, czyli spór o (po)wagę ironii” [w:] *Inspiracje*

literaturze – „poszerzył granice możliwości”, a relegującą filozofię – wraz z poezją – do sfery prywatnej i radykalnie oddzielającą ją od tego, co polityczne, społeczne czy ideologiczne (*à la manière* Jürgena Habermasa). Słowem: niech politykę robią „inżynierowie społeczni” na drodze eksperymentalnej, a nie teoretycznej, filozofię zaś niech robią filozofowie w pełnym oderwaniu od spraw publicznych (a zatem z jednej strony „odteoretyzowana polityka”, a z drugiej „odpolityczniona filozofia”, jak o tym pisze Thomas McCarthy¹⁸). Oto sens radykalnej niewspółmierności, nieprzywiedlności i obcości „autokreacji” i „solidarności”, prywatnego i publicznego. Oto sens *the public-private split*, jak powiada Rorty. A stąd, dodajmy, jest już niezmiernie blisko do Foucaultowskiego ujęcia filozofii jako „dzieła sztuki” (zresztą już u Lyotarda w *Economie libidinale*, w najbardziej obrazoburczym i stąd atakowanym w owym czasie rozdziale, „Pożądanie zwane Marks”, rzeczony Marks miał być traktowany „jak dzieło sztuki”, nie jak „teoretyk”) – blisko do ujęcia filozofowania jako „przekształcania własnej jaźni”, czyli właśnie: „autokreowania”. (Warto może dodać w tym miejscu, iż cała koncepcja filozofii antycznej Grecji Pierre’a Hadota z *Filozofii jako ćwiczenia duchowego* idzie właśnie w tym kierunku – filozof „dba o duszę”, jak mówi Sokrates, swoją duszę, poprzez *les exercices spirituels*, tak jak poprzez ćwiczenia fizyczne dba o swoje ciało).

I wreszcie Zygmunt Bauman ze swoich ostatnich tekstów, choćby ze zbioru *Intimations of Postmodernity*, w których konstatuje fundamentalną niemoc filozofów i socjologów – którym pozostają ich własne „kanony dzieł”, „teksty z historii”, o które mają się troszczyć, zupełnie na sposób Jacquesa Derridy metafizycznych analiz klasyków filozofii¹⁹. Bauman wyraźnie opowiadający się przeciwko „rozumowi prawodawczemu” (*legislative reason*), wzorcowo reprezentowanemu przez Kanta, a po stronie pozbawionego społeczno-transformujących aspiracji „rozumu tłumaczącego” (*interpretive reason*). Tyle w najogólniejszych zarysach o jawiącej się ewolucji dzisiejszych myślicieli,

postmodernistyczne w humanistyce, A. Jamrozikowa (red.), Warszawa-Poznań: PWN, 1993.

¹⁸T. McCarthy, „Ironie privée et décence publique” w rewelacyjnym tomie *Lire Rorty. Le pragmatisme et ses conséquences* (éd. par J.-P. Cometti, Paris: l'éclat, 1992).

¹⁹Por. wywiad Z. Baumana zamykający tom *Intimations of Postmodernity* (London: Routledge, 1992).

których zbiorczo można by określić mianem (nic nie znaczącym już i felietonowym bardziej niż teoretycznym) „postmodernistów”. Zaprotestuje wobec tego słowa Lyotard – że istnieją dwa sensy „postmodernizmu”, że czym innym jest sens artystyczny i ogólnie przyjęty w dzisiejszej kulturze, a czym innym jego filozoficzny, normatywny projekt, itd; zaprotestuje Rorty – że jest tylko neopragmatystą, „ucznem Deweya” i żeby go z Francuzami zbytnio nie wiązać, i wreszcie zaprotestuje Bauman – że to „hermeneutyka socjologiczna”, że jeśli w ogóle, to najwięcej łączyłoby go z Foucaulta ujęciem nowożytności jako „marszu ku więzieniu” i „pożądaniu porządku” czy z Baudrillarda ujęciami *la société de consommation*... I wszyscy będą mieli oczywiście rację. Powiedzmy zatem inaczej: piszemy tu o „estetach” (w różnym, dopiero badanym tu sensie i stopniu), a jeśli już koniecznie „postmodernistycznych”, to w sensie „epoki postmodernistycznej”, „postmodernistycznych czasów”, czyli po prostu – „dzisiejszych”. I pytanie tylko, czy „esteta” nie będzie w ich oczach większą obelgą – i nie wzbudzi żywszych protestów – niż „postmodernista”... Pozostaje jeszcze wybór kategorii „moralista”, ale – jak będziemy pokazywać – różnica esteta/moralista ulega dziś zatarciu.

5.

Przypomnijmy – tytułem kontrastu – kilka myśli, ożywiających jeszcze niedawno (gasnący dzisiaj) zapal do zmian dokonywanych przez filozofię i *dzięki* filozofii – bodaj ostatniego – wielkiego filozoficznego optymisty XX wieku, Edmunda Husserla. Któż dzisiaj byłby w stanie dać wyraz - jak Husserl w Wiedniu i Pradze 1935 roku – takim przekonaniom, któż owe przekonania by jeszcze dzisiaj podzielał... Posłuchajmy: „W tej idealnie ukierunkowanej wszechspołeczności [Europie] – powiada on – filozofia sama zachowuje funkcję *kierowniczą* i swe szczególne nieskończone zadanie: funkcję swobodnego i uniwersalnego namysłu teoretycznego, która zawiera również *wszelkie ideały i wszechideał*, a zatem *uniwersum wszelkich norm*. W ludzkości Europy filozofia winna stale pełnić swą funkcję jako funkcję *archontyczną* całej ludzkości”. Dalej pisze Husserl jeszcze o „filozofii jako idei, idei nieskończonego zadania” i wreszcie – co jakże złowieszczo brzmi w tamtym miejscu i w owym czasie – o „*odrodzeniu Europy z ducha filozofii*”

przez heroizm rozumu"²⁰. Jak szybko „Europa” – ta „jedność duchowego życia, działania, tworzenia” – straciła wiarę w swą entelechię, a filozofowie – w swoje duchowe posłannictwo... Stary Husserl musi się chyba przewracać w grobie, widząc ową „nieodpowiedzialność” dzisiejszej filozofii (zresztą nie tylko postmodernistycznej – wyłączwszy może pomarksistowską i feministyczną – ale również analitycznej, wyizolowanej ze świata i kultury w sposób absolutny, prawdziwej wieży z kości słoniowej końca XX wieku). Filozofia w swojej wersji postmodernistycznej (jak i owi rozpatrywani tu „postmoderniści-esteci”) wyrzekła się „kierowniczej”, „archontycznej” funkcji, za metanarracyjną uważa minioną wiarę w filozofię jako „uniwersum wszelkich norm”. Nie wierzy w swoje „nieskończone zadanie”. Zaś „odrodzenie Europy z ducha filozofii” (i to jeszcze przez „heroizm rozumu”) brzmi tak fantastycznie, że u odpowiedzialnych za słowo filozofów zrasza czoło potem i powoduje mimowolne drżenie rąk... „Ideal sięgnął bruku...”, powiedziałby ktoś; ideał został przykrojony na miarę *la condition postmoderne*, można by odpowiedzieć. Wiara Husserla wzbudza dziś zawiść w sytuacji, gdy filozofia od dłuższego czasu nie będąc substytutem religii, przestaje bądź przestała (por. choćby artykuły Charlesa Taylora o „epoce poepistemologicznej”²¹) być substytutem nauki. Zwracała się filozofia ku polityce w gorących latach sześćdziesiątych, dla niektórych wciąż jeszcze stanowi „oręż w walce” (jak pisze Rorty w odpowiedzi Christopherowi Norrisowi) z kapitalizmem, wyzyskiem, alienacją pracy i *disciplinary society*. (To od takich „postmodernistów” – głównie amerykańskich i głównie niechcianych, marksistowskich uczniów Derridy – odżegnywać się musi Rorty, to głównie ze względu na nich nie chce być uznawany za „postmodernistę”, on, profesor filozofii oddany liberalnej demokracji i uznający dzisiejsze Stany za „najlepszy z możliwych światów”). Jednak świadomość odcięcia od możliwości zmieniania świata jest coraz powszechniejsza (najwyraźniej obok Rorty’ego daje jej wyraz Zygmunt Bauman, prezentując jednocześnie jej socjologiczną podbudowę: kończy się „zapotrzebowa-

²⁰ E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia* (Warszawa: Aletheia, 1992), s. 37, 39, 51, wszystkie kursywy moje.

²¹ Ch. Taylor, „Overcoming Epistemology” [w:] *Philosophy: End or Transformation?* (eds. K. Baynes, J. Bohman, T. McCarthy, The MIT Press, 1991), s. 464–488; tegoż „Rorty in the Epistemological Tradition” [w:] *Reading Rorty. Critical Responses to 'Philosophy and the Mirror of Nature' (and Beyond)*, (ed. A. Malachowski, Oxford: Blackwell 1990), s. 257–277.

nie” na intelektualistów, rządzący nie potrzebują już uprawomocnienia jako rządzący właśnie, nie potrzebują już narracji legitymizującej władzę, Lewiatan świetnie obywa się bez uwierzytelniającego zaplecza. Zaplecze wraca więc do – subsydiowanych i niezależnych, bo niewiele znaczących – Akademii²²). Filozof nie czuje się już „funkcjonariuszem społeczności ludzkiej”, jak w 1937 roku pisał Husserl w *Kryzysie* – czuje się często zarazem „filozofem prywatnym”, jak pisze Rorty o Derridzie. (Nie wydawajmy jednak przedwczesnych sądów, przecież i kolorowe skarpetki Tyrmanda miały swoją publiczną wagę, choć nie było to najwyższe piętro teoretycznej konstrukcji...) Może właśnie taką rolę – outsiderów systemu, choć przygarniętych i żywionych przez systemu instytucje – odgrywać mogą esteci (czy moralisci). Chciałoby się powiedzieć – „potęga smaku”, choć to zbitka dość dziś już sponiewierana i zużyta, zużyta niemal tak, jak figura „zaangażowanego filozofa”, potęga smaku estetycznego, potęga pozbawionego

²²Wspominałem o tym w przywoływanej tu recenzji z *Intimations of Postmodernity* (pytanie, czy tytuł jest aluzją do Wordswortha „Intimations of Immortality”?). Pisząc o postaci intelektualisty nie sposób pominąć kilku kluczowych rozważań Zygmunta Baumana, a to redefinicji jego roli i miejsca oddawanej w postaci przejścia od metafory „prawodawców” do metafory „tłumaczy” (*legislators* i *interpreters*) – jako jednego ze sposobów spojrzenia na ponowoczesność, przy czym tłumacze owi, czyli dzisiejsi intelektualiści, obdarzeni są „autonomią pozbawioną praktycznego znaczenia poza zamkniętym światem intelektualnych dyskursów” (*Intimations of Postmodernity*, op. cit., s. 16). Następnie trzeba wspomnieć o niezwykle idiosynkratycznym ujęciu, specyficznej optyce i znaczącym doborze postaci intelektualistów w *Modernity and Ambivalence*, gdzie nowoczesny intelektualista – Szestow, Mannheim, Kafka, Simmel – jest „wykorzeniony”, jest „wiecznym tułaczem i uniwersalnym obcym”, dla którego wygnanie jest „błogosławieństwem” (Oxford: Polity Press, 1991, s. 83). Podobnie w eseju o Benjaminie, gdzie powiada autor, że powszechny los intelektualisty to – tułaczka (w „Benajmin – intelektualista?” w tomie *Obecność Waltera Benjamin w kulturze współczesnej* pod red. A. Zeidler-Janiszewskiej, s. 15). Jest to rzecz jasna motyw słynnego powiedzenia George’a Steinera: *My homeland is my typewriter*, podobnie jest u Hanny Arendt, kiedy mówi ona – w *O myśleniu* – iż „myślącego (...) jest n i g d z i e. Jest ono *bezdome* w pełnym sensie tego słowa”... Jednak odnoszę wrażenie, że autor odczytuje w swoich pracach *jeden* z tropów dwudziestowiecznych intelektualistów, a był oczywiście również i drugi, przesadnie publiczny, może przesadnie zaangażowany – cały trop „francuski”, że go tak ujmę, ten trop, o którym traktuję w całej książce... Odnoszę wrażenie, iż żaden z nich nie jest uniwersalny i tak Zygmunt Bauman do potrzeb swoich narracji o nowoczesności i ponowoczesności, jak i ja do opowieści o postmodernie, potrzebujemy odpowiednich bohaterów: „wykorzenionych” – i „zaangażowanych”...

reguł sądu etycznego, moc wyjątkowości i jednostkowości zdarzenia, wielkość *phronesis*, ukryte potencje „mądrości powieści”, powrót do Arystotelesowskiego sędziego sądzącego bez reguł, tworzenie dzieła i przykładanych doń reguł jednocześnie. I wreszcie etos filozoficzny – krytyka tego, jak powiada Foucault, co „mówimy, myślimy i robimy poprzez historyczną ontologię nas samych”²³. To zaledwie kilka haseł wywoławczych – odpowiedzi Lyotarda, Rorty’ego i Foucaulta na kres tradycyjnych postaw w filozofii.

6.

Bo gdyby przykładowo prześledzić tu w kilku zdaniach potencjalną (niezakończoną, niejednoznaczną) Lyotardowską wędrówkę – właśnie *pérégrination* – do „estetyzmu”, to trzeba by powiedzieć że nie jest to droga jedyna, równy szlak o znanym *telos*, a raczej ciągle poszukiwania, a stąd i eksponowana tutaj droga jest jedną z (przynajmniej) dwóch. Pierwszą byłaby droga polityczna – droga filozofowania politycznego w radykalnej grupie *Socialisme ou barbarie*, zrodzonego przez, jak to ujmuje Lyotard w *Pérégrinations*, „pragnienie doznawania kontaktu z konkretną materią historii oraz niecierpliwość, aby wyjść naprzeciw zdarzeniom”. A w owym czasie taki typ uprawiania filozofii oznaczał „wnoszenie wkładu do walki”, filozofowanie było „działaniem w grupie rewolucyjnej”. Słowem – by zamknąć ten okres jednym cytatem: „walka z wyzyskiem i alienacją – stwierdził Lyotard – stała się całym moim życiem”²⁴. Następnie przyszło rozejście się z Corneliussem Castoriadisem na tle sporów o miejsce rewolucji w teorii i praktyce, wreszcie *Economie libidinale*, ta książka zła, złośliwa (*un livre de méchanceté*, jak powiedział o niej później), budząca odrazę i momentalnie zjednująca Lyotardowi wrogów na lewicy²⁵. Książka mówi o pożądaniu i polityce, myśli Freuda Marksem i Marksa Freudem. Jest książką „terrorystyczną”, czystą retoryką, przemocą, co

²³ M. Foucault, „Qu’est-ce que...”, op.cit., s. 70.

²⁴ J. F. Lyotard, *Pérégrinations. Loi, forme, événement* (Paris: Editions Galilée, 1990), s. 41, 39, 40.

²⁵ O latach spędzonych wokół *Socialisme...* i swoim stosunku do marksizmu opowiada Lyotard w dodatku do *Pérégrinations*: „Mémorial pour un marxisme: à Pierre Souyri”, s. 90–134; o losie *Economie libidinale* np. w rozmowach z J. L. Thébaud w *Au juste* [tłum. ang. *Just Gaming*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985] w pierwszym dniu czy w przywoływanym już tu wywiadzie z Reijnem.

często Lyotardowi zarzucano. Powiada się o niej choćby tak (David Carroll): „ustanawia ona taką sytuację retoryczną, iż czytelnik jest albo z libidinalnym 'my', albo przeciw niemu; lecz jeśli jest przeciw niemu, to jest przeciw pożądanemu, a zatem jest albo bezpłodny, tchórzliwy, religijny i stłumiony, albo też głupkowaty, albo wreszcie posiada te wszystkie cechy zarazem”²⁶. Sam Lyotard przyznaje, że to książka napisana „w sposób skandaliczny”, działająca „całkowicie na poziomie perswazji”²⁷. Odrzuca możliwość dialogu, z olbrzymią szybkością wyrzuca swoją retorykę, można ją tylko przyjąć w całości, bądź w całości odrzucić (Lyotard: „Książka ta nie jest ani wyborem, ani wspomnieniem, świadectwem czy twierdzeniem. Nie ma potrzeby, aby być proroczym, nie ma nawet potrzeby aby parodiować proroctwo, jak czyni to Nietzsche. Kochamy jedynie jej *szybkość*”²⁸). Sakralizuje przemoc. Swoim szaleństwem rzuca wyzwanie teorii, uniwersalności i powszechnej ważności, stawia na narrację, partykularność i wyjątkowość oraz przygodność i historyczność czy czasowość obowiązywania wszelkich norm, reguł i kryteriów. Parodiuje i wyśmiewa wszelkie uniwersalne „my”, zwłaszcza zaś „my” proletariackie, „my” diamentu i histmatu. To książka zła, oddana złu, powie w wykładach z Irvine.

Drugą drogą byłaby estetyka. Jednak obydwie drogi były wciąż ze sobą splecione, pozostając w zależnościach niemal genetycznych, albowiem estetyka była dla Lyotarda darzoną specjalnymi względami przestrzeni działalności krytycznej. Wypowiadał to w sposób jasny, gdy stwierdzał, że „»Estetyka« dla politycznego aktywisty, jakim byłem (i może nadal jestem?) nie była alibi, wygodnym schronieniem, ale uskokiem i pęknięciem, dającym dostęp do podziemia politycznej sceny...” Dotyczy to w równej mierze estetyki libidinalnej, jak i późniejszej estetyki wzniosłości. Etyka, polityka i estetyka, estetyczne i społeczno-polityczne, splecają się w niej w nierozwiązywalny węzeł. Myślenie estetyczne dopełnia myślenie polityczne i teoretyczne, ścierając się z nim, rodząc już to dwutorowość myśli, już to jej wewnętrzne pęknięcie (czyli zatarg, *différend*). Chyba właśnie Lyotardowskie ujęcie postmoderny jako „nieufności wobec metanarracji” najlepiej filozoficznie tłumaczy niemoc intelektualistów i ich (potencjalny, wciąż tu badany) zwrot ku „estetyzmowi” (o którym to – wtedy jeszcze

²⁶ Carroll, *Paraesthetics*, London: Methuen, 1985, s. 45.

²⁷ J. F. Lyotard, *Just Gaming*, op. cit., s. 4.

²⁸ J. F. Lyotard, *Libidinal Economy*, London: Athlone Press, 1993, s. 260.

– „zagrożeniu” wiedział Lyotard i wspominał już w *Economie libidinale*). Wraz z kresem metanarracji emancypacji, bodaj najważniejszego dziedzictwa oświeceniowego, nadchodzi kres głównego reprezentanta czy wręcz – jak czasami pisze – „producenta” owej dzisiaj już iluzji. „Intelektualista” nie może – nie ma takiego prawa, które dawał mu projekt Oświecenia – mówić innym „co mają robić?” („co robić?”, to Leninowskie pytanie, ożywiało jeszcze *Les Temps Modernes* czasów Sartre’a i Simone de Beauvoir). Mówili o tym już Foucault z Deleuze’em, w rozmowie zatytułowanej później „Intelektualiści a władza”. Odpowiedź Lyotarda jest zgodna z *Zeitgeist’em*, duchem dzisiejszych, pooświeceniowych czasów: zamyka się pewna epoka, mająca dotąd swe główne postacie w intelektualistach jedynie w ramach narracji emancypacji. Niewiara w tę ostatnią odbiera im wiarygodność.

Można by raczej traktować filozofię – po Hegłowsku – jako „swoją własną epokę ujętą w myślach”. Filozof interweniuje – „snując utopijne wizje przyszłości”, jak chce Rorty – już tylko w przyszłość, nigdy w teraźniejszość²⁹. Unika bezpośredniego wkraczania w świat swoimi teoriami (czy tylko narracjami). O tym, jak Lyotard unika jednoznacznych, habermasowskich interwencji w życie społeczne i polityczne dzisiejszej Francji niech świadczy tom jego tekstów ze zbioru *Tombeau de l’intellectuel et autres papiers*. Kreśli on tam rozróżnienie pomiędzy trzema grupami ludzi, jak dotąd mieszanymi ze sobą zwłaszcza przez polityków. Są to „eksperci”, „intelektualiści” oraz „artyści, pisarze, filozofowie” (raczej *expérimentateurs* niż *créateurs*). „Intelektualiści”, przemawiający w imieniu ludzkości, narodu czy proletariatu, identyfikujący się z podmiotem o walorze uniwersalnym i nakazujący innym, co należy robić, aby ów uniwersalny podmiot mógł się realizować i aby miał miejsce nieprzerwany postęp ku znanemu *telos*, odchodzą w przeszłość. Mówiąc dokładnie: artyści, filozofowie i pisarze stawiają pytania krytyczne: co to jest...?, „Qu’est que la peinture, l’écriture, la pensée”³⁰, natomiast bezpośrednio społeczeństwu i rządowi pomóc mogą jedynie „eksperci”. Artysta, pisarz, filozof nie wie dokładnie, *dla kogo* pisze – on tylko „wysyła ‘przesłanie’ na pustynię”. Bada kryteria używane do sądzenia w malarstwie, literaturze czy filozofii, kwestionuje granice uznawanych gatunków i dyscyplin.

²⁹R. Rorty, „Brigands et intellectuels”, *Critique*, 493–494, Juin–Juillet 1988, s. 458.

³⁰J. F. Lyotard, *Tombeau de l’intellectuel...*, op. cit., s. 15.

Słowem - *eksperymentuje* (jak Derrida i Proust paradygmatycznie w ujęciu Rorty'ego). Ów „nagrobek” intelektualisty oznaczać zatem może pożegnanie z pewną formułą aktywności w kulturze – z pewnym pozaindywidualnym wsparciem w postaci apriorycznie przypisywanego autorytetu intelektualistów jako intelektualistów. Aliści filozof nie rezygnuje do końca z oporu, jak przyznaje Lyotard, jest to jednak na przykład opór poprzez pisanie i w pisaniu (jak opór piszącego pamiętnik Winstona z *Roku 1984*, jak jeden z sensów oporu Kundery, gdy powiedział w *Księdze śmiechu i zapomnienia*, że „walka człowieka z władzą jest walką pamięci z zapomnieniem”). Jest to opór poprzez pisanie wobec myśli ustalonej, przyjętej, wobec tego, co zostało już zrobione, tego, co wszyscy myślą i co jest (aż za) dobrze znane. Zadaniem artystów i pisarzy jest „przede wszystkim pisać, malować etc., i robić to tu i teraz w odpowiedzi na pytanie (i z odpowiedzialnością wobec niego): co to jest pisanie, malowanie”³¹. (Można w tym miejscu dodać, iż nie jest to jednak klasyczne pytanie metafizyczne, platońskie pytanie o istotę, lecz o granice możliwości, nie można więc za Deleuze'm powiedzieć, iż bierze się ono „z nieznamości pytania 'kto?' Wciąż tej samej sokratejskiej pogardy dla sztuki sofistów”)³².

Równie silnie filozofowie zostali przeciwstawieni (tradycyjnym) intelektualistom w *Le Différend*. „Zadaniem” filozofii jest tu wedle Lyotarda dawanie świadectwa zatargom – ustanowienie „polityki filozoficznej obok polityki 'intelektualistów' i polityki 'polityków’”³³. Intelektualista – w odróżnieniu od filozofa – stara się przemienić zatargi w spory, które można następnie rozstrzygać przed „trybunałem” rozumu czy filozofii. Filozofia wprost przeciwnie, ma wykrywać (często niewidoczne) zatargi i szukać dla ich wyrażenia (niemożliwego) idiomu, znajdować zatarg i dawać mu świadectwo poprzez frazę, która nie pozbawia go jego jednostkowości i wyjątkowości (*singula-*

³¹ J. F. Lyotard, wywiad przywoływany, s. 303.

³² G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia* (tłum. B. Banasiak, Warszawa: Spacja), s. 167; postmodernizm, nietzscheański i antyplatoński – odpowiednio Lyotard i Rorty – powinien zasadniczo pytać „kto jest piękny?”, „kto jest sprawiedliwy?”, nie zaś „co to jest piękno?” czy „co to jest sprawiedliwość?”. Powiada Deleuze tak: „Głupotą jest niewątpliwie wyliczanie, co jest piękne, gdy pytanie brzmi: 'co to jest piękno?' Ale nie jest bardziej pewne, czy samo pytanie: 'co to jest piękno?', nie jest głupotą” (tamże, s. 82).

³³ J. F. Lyotard, *The Differend. Phrases in Dispute* (Manchester: Manchester UP, 1988), s. 13.

rité) – albowiem podciągnięcie go pod uniwersalne reguły i kryteria rodzi niesprawiedliwość, czyniąc zeń jedynie „przypadek”, przypadek możliwy do osądzenia. Natomiast intelektualista „pomaga zapominać o zatargach, zalecając dany gatunek (...) dla dobra politycznej hegemonii”³⁴. Filozof nie rozwiązuje zatargów, a tylko daje im wyraz, ujawnia i upublicznia w wykutym specjalnie dla danego przypadku idiomie. „Ratuje honor myślenia”, jak Lyotard mówi w *Kondycji postmodernistycznej*, tam, gdzie myślenie intelektualisty rodzi niesprawiedliwość przez sprowadzanie do uniwersalności, odzieranie z przygodnej jednostkowości. A pamiętajmy, co Lyotard uznał za najważniejsze w swoich wykładach z *Pérégrinations*: prawość (*probité*) płynącą właśnie z wrażliwości na jednostkowość przypadku (*une sensibilité à la singularité du cas*)³⁵. Ponieważ piszę o tym dokładniej w tekście o zatargu i tragizmie u Lyotarda, pozostawiam tutaj obraz opozycji filozof/intelektualista w wersji ledwie naszkicowanej.

A zatem, powracając do podstawowych pytań: skoro intelektualista nie jest już *engagé*, to czy jest może tak, iż stopniowo staje się estetą? (albowiem, jak powiedzieliśmy, samo słowo „intelektualista” przestaje – w takim poświeceniowym ujęciu – wiele znaczyć). Czy takie przeciwstawienie jest sensowne, czy zaangażowanie stanowi przeciwny biegun estetyzmu (a właśnie ono wyznaczało najlepiej charakter powojennych francuskich intelektualistów)? Czy odwrót od publicznego ku prywatnemu, korzystając z opozycji Rorty’ego, od publicznego dzisiaj, tj. od aktualnych kwestii politycznych – bynajmniej nie egoistyczny, lecz związany z *wyczerpaniem się pewnego projektu* (projektu *Aufklärung*), przynajmniej w tym swoim fragmencie – oznacza między innymi zwrot ku estetyzmowi? A może zwrot ku moralizmowi? Oto jedno z najważniejszych pytań, które przewiną się w tym wstępie jeszcze kilkakrotnie, otrzymując wreszcie (niepewną i niejednoznaczną) odpowiedź.

7.

Esteta kocha sztukę i literaturę. Nie wystarczają mu zmagania o tzw. lepsze jutro (i nie jest chyba przypadkiem, że Habermas – jeden z owych „filozofów obdarzonych publiczną misją”, jak mógłby i o nim powiedzieć Rorty – nie zajmuje się sztuką). Esteta jest wie-

³⁴Tamże, s. 142.

³⁵J. F. Lyotard, *Pérégrinations...*, op.cit, s. 26.

lostronny, zaś filozof zaangażowany – jest wybiórczy i spłaszczający, sprowadzając wielorodność i zawilść pytań do jednej kwestii: jakim to służy *interesom*? Filozofowie francuscy przedkładają malarstwo nad muzykę, domenę Niemców – czyż nie dlatego Mannowski *zimny* Adrian Leverkühn jest kompozytorem, choć powinien przecież być raczej filozofem... – Lyotard wciąż w swoich tekstach odwołuje się do awangardowego malarstwa (Barnetta Newmana, Valerio Adamiego, Jacksona Pollocka), natomiast Derrida i Foucault piszą i o literaturze i o sztuce (z wyraźną przewagą literatury). I wreszcie Rorty pisze o literaturze (Nabokov, Orwell, Kundera, Dickens), pomijając sztuki wizualne. Zbliżają się do siebie komentarz i dzieło, krytyk i artysta. Powiedzą krytycy estetów – to takie „zabawowe”, „bezużyteczne”, „elitarne” i „beztroskie”. Rozrywka estetów w sytuacji, gdy stawką w grze (filozofii, literatury, teorii...) jest utrzymanie *status quo*/obalenie *status quo*. W sytuacji, gdy Titanic tonie... Pojawia się wątek „nieodpowiedzialności”, ulubiony motyw krytyków postmodernizmu... Przypominają się jednocześnie słowa Richarda Rorty’ego o własnej młodości filozoficznej: „z niepokojem zdawałem sobie sprawę, iż było coś wątpliwego w tym ezoteryzmie – tym zainteresowaniu społecznie bezużytecznymi kwiatami. (...) *Obawiałem się, że Trocki (...) nie aprobowałby moich zainteresowań orchideami*”³⁶. A wiadomo, że „Trockiego i orchidei” pogodzić się nie da, że można być albo intelektualnym snobem, albo przyjacielem ludzkości i bojownikiem o sprawiedliwość. Wiedza nie jest cnotą – jest władzą. O wiele więcej na rzecz lepszego położenia ludzi zdziałały powieści niż filozoficzne teorie³⁷. I w opinii krytyków tylko esteta (nieodpowiedzialny wesolek, literat, parafilozof) może coś takiego powiedzieć, dokonać wyboru literatury przed filozofią, narracji przed teorią: szczegółu przed tym, co uniwersalne, irracjonalności przed rozumem (jednością rozumu, niechby i w „wielości jego głosów”). Literatura, sztuka – to dziedziny niegodne zainteresowania i eksploracji filozofów. Są przecież owe *perennial problems of philosophy*... Filozofia wciąż chciałaby być fundującą „królową nauk”, pierwszą damą na scenie postmodernistycznej kultury... Są jednak rzeczy, których – przynajmniej dzisiaj – prawdo-

³⁶R. Rorty, „Trotsky and the Wild Orchids”, op. cit., s. 143.

³⁷To jeden ze stałych motywów myśli Rorty’ego ostatnich lat. Por. tekst „Brigands et intellectuels” z *Critique*, op. cit., s. 468, czy tekst „Heidegger, Kundera and Dickens” z *Philosophical Papers* vol. 2 (który ukaże się w moim tłumaczeniu w Rortowskim tomie pod redakcją A. Szahaja w Toruniu).

podobnie zrobić się nie da. I wynika to z czysto przygodnego spłotu okoliczności, nie zaś z rozwoju ducha europejskiego poprzez dzieje, jak marzyli Hegel czy Husserl, teleologicznego pogłębiania świadomości, wstępowania Ducha na wyższy szczebel rozwoju etc., etc. Tak się złożyło, *it so happened*, powiedziałby Rorty (za Milanem Kunderą), iż „mądrość powieści” daje dziś kulturze więcej niż hipostazowana „mądrość filozofii”. I nie jest to żadna zemsta poetów na Platonie, zza grobu, po wiekach.

Esteta. Nie chce wpływać – nie wyobraża sobie, że mógłby, nie nadaje sobie takiego prawa – bezpośrednio na kształt otaczającego świata. Raczej kształtuje siebie i siebie daje innym za wzór niż kształtuje oporną materię historyczno-polityczną. Działa powoli. Nie angażuje się w bieżące spory i nie rozwiązuje tak zwanych „palących problemów współczesności”. Jeśli wypowiada się o terażniejszości, to pośrednio i okrężnie, w sposób mglisty i zawoalowany, abstrakcyjny i subtelny. Czeką – jak Nietzsche – na swój czas, swoich czytelników. Nie bierze udziału w bataliach o kształt państwa, zdarza się natomiast, że walczy o kształt edukacji, zwłaszcza uniwersytetów (choćby Derridy GREPH i Collège International de Philosophie, Rorty’ego – pozostające w tradycji deweyowskiej – polemiki wokół wychowania i edukacji „bez dogmatu” czy wokół kanonu lektur filozoficznych). Interpretuje świat, być może z myślą by inni, później, mogli go zmienić na trochę lepszy. Reinterpretuje tradycję filozoficzną, pisze historię filozofii we własnym idiomie, wykuwa własny słownik, przyznaje sobie – za Nietzschem – „pańskie prawo nadawania nazw”, uprawiając jak ten ostatni „filologię aktywną” (Deleuze): aktywną filozofię. Esteta. Dzisiejszy bohater Richarda Rorty’ego i Jean-François Lyotarda w licznych swoich wcieleniach?

Jakże daleko stąd do dawnej Lyotardowskiej chęci bycia – by przypomnieć tę bolesną zaiste metaforę – „solą prawdy w ranie alienacji”, do pragnienia „rzeczywistej krytyki systemu, [która] może mieć miejsce (...) poprzez interwencje typu tu i teraz”, do zadania w postaci „kwestionowania i obalania rzeczywistości (...), która jest *jawnie nie do zniesienia*”. Jakże daleko stąd wreszcie do tekstów algierskich!³⁸.

³⁸ J. F. Lyotard, *Political Writings*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993, s. 45, s. 57 (z tekstów „Preamble to a Charter” i „Nanterre, Here, Now”) oraz cit. za wstępem do *Libidinal Economy*, op. cit., s. 24; pełne tłumaczenie *La Guerre des Algériens* znajduje się w zbiorze *Political Writings*.

Przełomem była *Economie libidinale*, w której Lyotard nie odczuwał już potrzeby pisania deklaracji, manifestów, prowokacji czy organizowania przykładowych akcji, gdzie wręcz przyznał, że jego słowa nie roszczą sobie pretensji do zmieniania świata – lecz, jak pisaliśmy, do „interpretowania go, do diabła!”. I jeszcze: „Nie dostarczamy żadnego przesłania, nie nosimy w sobie żadnej prawdy, nie dostarczamy objawienia i nie przemawiamy w imieniu tych, którzy milczą”³⁹. I tak już zostanie, na wiele lat, do dzisiaj, choć przecież Lyotard wciąż pisze.

Jeszcze dwa słowa o Michelu Foucault. W jednym z ostatnich swoich tekstów pisze on o trzech osiach analiz w swojej refleksji: wiedzy, władzy i etyce; wspomnijmy tu o kilkakrotnie przywoływanej, bez szerszego wyjaśniania, specyficznie rozumianej „etyce”, owych „*relations à soi-même*”, tej tytułowej przecież „trosce o siebie”. Najważniejsze zdaje się w interesującym nas tu kontekście jedno: autor stara się wywieść swoje myślenie z Kanta tekstu o Oświeceniu (również z niego, powiedzmy), wpisując swoją refleksję w nurt od Nietzschego, Webera po Frankfurtyczków. Jest to jednak lektura specyficzna, bowiem autor, jak się zdaje, kładzie nacisk na *osobistą* – a nie tylko zbiorową – stronę Kantowskiego dochodzenia do „pełnoletności”. Jednocześnie „etyka” w jego ujęciu stanowi jedną z czterech części moralności, a składa się m.in. z praktyk formujących własną jaźń⁴⁰. Przedmiotem etyki stają się – ja sam. W rozmowie z Rabinowem i Dreyfusem mówi on rzecz następującą: „Tym, co mnie uderza jest fakt, że w naszym społeczeństwie sztuka stała się czymś, co wiąże się jedynie z przedmiotami, a nie z jednostkami czy z życiem. Uderza mnie fakt, że sztuka jest czymś wyspecjalizowanym czy też czymś, czym zajmują się eksperci, którzy są artystami. *Ale czy życie każdego człowieka nie mogłoby stać się dziełem sztuki?* Dlaczego lampa czy dom miałyby być przedmiotami sztuki, a nasze życie nie?”⁴¹ Właśnie, to pytania wprost od Baudelaire’a. Powracają dzisiaj, ale w innym kontekście.

³⁹ J. F. Lyotard, *Libidinal Economy*, op.cit, s. 241, s. 259.

⁴⁰ Zob. wykres streszczający opowieść Foucaulta z rozmowy z Rabinowem i Dreyfusem z *The Foucault Reader* w tekście A. I. Davidsona z *Foucault. A Critical Reader*, op. cit, s. 229 jak również „Introduction” do II tomu *Histoire de la sexualité* (Paris: Gallimard, 1984), zwłaszcza fragment o „Morale et pratique de soi”, s. 32–39.

⁴¹ *The Foucault Reader*, op.cit, s. 350 – kursywa moja, M.K.

Foucault, ten *philosophe masqué*⁴², wykuwa drogę do pokrewieństwa z Oświeceniem i Kantem w specyficznym odczytaniu tego ostatniego. Stara się o pokazanie, że Kantowski wykład otworzył również inną drogę uprawiania filozofii. Albowiem w „Oświeceniu zakorzenione jest”, jak powie, takie filozoficzne badanie, które *jednocześnie* problematyzuje stosunek człowieka do aktualności, jego historyczny sposób bycia oraz „konstituowanie siebie jako autonomicznego podmiotu”⁴³. Najważniejsze tu pytanie brzmiałoby tak: czy Foucaultowski „filozoficzny sposób życia” – jego ostatni projekt uprawiania filozofii – istotnie można wywieść od Kanta? Filozof francuski kładzie nacisk na ostatni człon z wymienionej triady, na „konstituowanie jaźni”, niedoceniane dotąd w refleksji filozoficznej. Przypomnijmy kluczowe zdania Kanta (nie przywoływane co prawda przez Foucaulta): „Toteż każdemu pojedynczemu człowiekowi trudno jest wydobyć się z niepełnoletności, która stała się prawie jego drugą naturą. Polubił ją nawet, tę swoją niepełnoletność (...) – i konkluzja Kanta – Toteż tylko niewielu ludziorz udało się wydobyć z niepełnoletności dzięki własnej pracy swojego ducha i stanąć pewnie na własnych nogach”⁴⁴. A zatem możliwe jest oświecanie „publiczności”, natomiast oświecanie się indywidualne dotyczy „tylko niewielu”, którzy zawdzięczają to „własnej pracy swojego ducha”. Ostatnie pytania refleksji Foucaulta paradoksalnie jawią się jako pytania „oświeceniowe”, wzięte wprost od Kanta, choć w wersji zapoznanej i w kulturze szerzej chyba nieobecnej. Jeśli Oświecenie odczytywać również indywidualnie

⁴² Jak o sobie powiedział, albowiem bezimiennność i anonimowość była jedną z jego licznych pisarskich obsesji, poczynawszy od głośnego tekstu „Kim jest autor?” (1969), w którym jest zawarta wizja literatury rozpowszechnianej anonimowo (z zamykającym esej pytaniem: „Co to za różnica, kto mówi?”), przez głośny – programowo anonimowy – wywiad dla *Le Monde*, po liczne wywiady zawarte w tomie *Politics, Philosophy, Culture* (London: Routledge, 1990). Mówi Foucault: „Dlaczego anonimowość? *Pourquoi l'anonymat? Par nostalgie du temps où, étant tout à fait inconnu, ce que je disais avait quelques chances d'être entendu*”. Tylko z drugiej strony – jak można być anonimowym „fundatorem dyskursywności”, jak Marks i Freud? Zob. Foucault, „What is an Author?” w *Modern Criticism and Theory. A Reader* (ed. D. Lodge, London: Longman, 1988, s. 196–210 i „Le philosophe masqué” [w:] *Entretiens avec „Le Monde”*, Paris: La Découverte, 1984, s. 21–30.

⁴³ M. Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières?*, op.cit., s. 69.

⁴⁴ I. Kant, „Co to jest Oświecenie?” [w:] T. Kroński, *Kant* (Warszawa: Wiedza Powszechna, 1966), s. 160.

– to Foucault byłby w tym aspekcie wzorcowo wręcz oświeceniowy, a etyczne zadania nakreślone również w tekście Kanta realizowałby on na drodze estetycznej konstytucji siebie... Jest to tylko pewna sugestia co do pewnej drogi, której tu nie rozwijam, wskazując tylko na taką możliwość, gdy rozważa się opozycję moralne/estetyczne.

Warto być może na koniec powiedzieć dwa słowa o Foucaulta „etyce” w zestawieniu ze świeżo naszkicowaną przez Zygmunta Bauman’a „moralnością bez etyki”. Bauman, wychodząc od przekonania, że kryzys etyczny nie musi oznaczać kryzysu moralności, wyraża swoją niechęć wobec moralności zadekretowanej etycznie (w tradycyjnym rozumieniu tego terminu). Powiada, iż „Prawodawcy nie umieją pomyśleć świata bez prawodawstwa; prawodawcy etyczni nie potrafią pomyśleć świata bez prawodawstwa etycznego”⁴⁵. Wynika z takiej sytuacji – być może analogicznie jak u Foucaulta – „etyczny paradoks ponowoczesności” (*postmodernity*), jak go określa w swoich *Intimations of Postmodernity*: „moralna odpowiedzialność idzie w parze z samotnością moralnego wyboru”⁴⁶. Człowiek, uwolniony od etycznej zasłony dymnej, od metanarracyjnej mgiełki, która zasnuwa etyczne wybory, obarczony zostaje ciężarem własnych dylematów moralnych. Choć jest moralnie niezawisły (od etycznych kodeksów) i moralnie odpowiedzialny (przed sobą i innymi), ciężarem – ale i szansą – staje się fakt, iż wreszcie może stanąć „oko w oko” – jak mówi Bauman – z „’nągą parawdą’ dylematów moralnych”⁴⁷. Paradoksalnie, oba projekty posługując się innym słownikiem mówią niemal to samo, a mianowicie to – wybierając tu w opisie *via negativa* – o czym milczy wciąż jeszcze etyka czy filozofia moralna⁴⁸. Jednak o przyczynach nieobecności tradycyjnej etyki w kulturze i jej dzisiejszych możliwościach piszę szerzej w eseju o antyplatonizmie Rorty’ego.

Kończę już na tym wprowadzenie do rozważań o „intelektualistach”. Kończę już uwagi o sensie określeń „esteta” i „moralista” w stosunku do filozofów postmodernistycznych. Wydaje mi się, że w in-

⁴⁵Z. Bauman, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, (Warszawa: Instytut Kultury, 1994), s. 74.

⁴⁶Z. Bauman, *Intimations of Postmodernity*, op.cit, s. 22.

⁴⁷Z. Bauman, *Dwa szkice...*, op.cit, s. 84.

⁴⁸Arnold I. Davidson, powiada, że po „etyce” Foucaulta, nie ma już wytłumaczenia dla ubóstwa współczesnych traktatów moralnych, które pomijają „etykę właściwą, stosunek jaźni do siebie samej, ujmowany niezależnie od kodeksu moralnego”, op.cit, s. 232.

telektualnym otoczeniu postmoderny pierwsze nie stanowi już dla filozofa obelgi, drugie – nie wywyższa go spośród innych. Oba mogą dzisiaj nieść z sobą treść jedynie wtedy, gdy nie są ustawiane opozycyjnie względem siebie. Okazuje się, że o ile opozycja prywatne/publiczne mogłaby zostać sensownie użyta w refleksji nad dzisiejszym światem, o tyle para estetyzm/moralizm raczej przestaje wiele znaczyć. Dlatego też eseje tu zamieszczone korzystają już tylko z opozycji pierwszej; dychotomia druga pozostaje w rękach licznych krytyków refleksji postmodernistycznej⁴⁹.

Poznań, maj 1994

Podziękowania

Pora wreszcie na najprzyjemniejszą, bo osobistą część Wprowadzenia, a więc na podziękowania.

Chciałbym podziękować dwóm Paniom Profesor – Annie Zeidler-Janiszewskiej i Annie Pałubickiej – za szczerą i cierpliwą, wieloletnią pomoc i intelektualną opiekę, za żmudny trud czytania, słuchania i dyskutowania; myślę, że miałem dużo szczęścia, iż trafiłem na takich Mentorów i Nauczycieli. Nie minę się z prawdą jeśli powiem, że wszystkie zamieszczone tu eseje poddawałem stopniowo pod Ich krytyczny, choć życzliwy osąd. Nie byłoby tych tekstów, gdyby nie stała, trwająca już kilka lat możliwość cotygodniowych dyskusji na seminarium w Zakładzie Filozofii Kultury w Instytucie Filozofii UAM prowadzonym przez Profesor Annę Pałubicką, dyskusji m.in. nad wszystkimi tekstami z tej książki, ale i innymi, które się tu nie znalazły. Nie byłoby ich również, gdyby nie inspiracje płynące od Profesor Anny Zeidler-Janiszewskiej, pod której wpływem zacząłem nigdzieś w ogóle zajmować się filozofią. Ale nie byłoby ich także, gdyby nie rozmowy, dyskusje i wymiana korespondencji z dwojgiem innych filozofów: z prof. Anną Jamroziakową, zawsze otwartą na moje teksty i życzliwą w ich odbiorze, i z dr Andrzejem Szahajem, który zaprosił mnie w 1992 roku na konferencję Rortowską do Torunia i z którym od tamtej pory jestem w stałym intelektualnym kontakcie. Jednak – na koniec – nie byłoby ich również z całą pewnością, gdyby nie moja żona, Krystyna, której ta książka jest dedykowana.

⁴⁹Ukończenie tej książki nie byłoby możliwe bez stypendium Central European University Foundation, za które wyrażam niniejszym głęboką wdzięczność.

Część I

WOKÓŁ FILOZOFOWANIA
RICHARDA RORTY'EGO

Richard Rorty jako filozof rekontekstualizacji

1.

Gdyby przyjrzeć się postaciom, o których traktują Rorty'owskie *Philosophical Papers*, to okazałoby się, iż pierwszy ich tom poświęcony jest w głównej mierze filozofom z kręgu analitycznego, drugi natomiast zajmuje się postaciami i kwestiami, u których źródeł tkwią dzieła Heideggera, Derridy i Foucaulta. Powoduje to pewne zauważalne napięcie, jednakowoż zwornikiem pomiędzy powyższymi sferami staje się mocno akcentowany i wciąż przez Rorty'ego dookreślany „pragmatyzm” (oraz „liberalizm”). Na pierwszy tom, jak się zdaje, pada przede wszystkim cień jednego filozofa – Donalda Davidsona. O ile w czasie, gdy powstawała *Philosophy and the Mirror of Nature*, Rorty znajdował się – jak sam wyznaje – pod przemożnym wpływem Wilfrida Sellarsa i W.v.O. Quine'a, o tyle przez następne dziesięć lat największe wrażenie i najistotniejszy wpływ wywierał nań właśnie Davidson. Powiada Rorty, iż pisał w tym czasie o nim coraz więcej, „starając się rozjaśnić sobie jego poglądy, bronić ich przeciwko rzeczywistym i możliwym zarzutom oraz rozszerzać je na te obszary, których nie badał dotąd sam Davidson”¹. Również w *Contingency, Irony, and Solidarity* (1989) - książce, która, jak się wydaje, korzysta z doświadczeń mnogości tekstów zgromadzonych w zbiorze *Philosophical Papers* (do których zresztą Rorty często się odwołuje jako do jej uszczegółowień i egzemplifikacji), stanowiącej chyba niejako owych

¹Rorty, *Philosophical Papers*, vol. I, s. 1. W książce przede wszystkim korzystam z następujących książek Richarda Rorty'ego: *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982; *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989; *Philosophical Papers*, vol. I; *Objectivity, Relativism and Truth*, vol. II; *Essays on Heidegger and Others*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, do których odsyłam jako do [CP], [C], [PP I] oraz [PP II].

artykułów krystalizację – uznaje on Davidsona za postać absolutnie kluczową dla swoich rozważań poświęconych językowi, relacjom zachodzącym między językiem a rzeczywistością, czy prawdzie tworzonej a nie odkrywanej. Davidson, jak wiadomo, jest antyrepresen-tacjonistą i antyesencjalistą, zrywa z pojęciem języka jako medium, jako rzeczy trzeciej, wchodzącej pomiędzy jaźń a rzeczywistość. Wiedza, tak dla Rorty'ego, jak i dla Davidsona, to nie kwestia docierania do rzeczywistości, lecz raczej problem „nabierania zwyczajów działania – jak powiada – po to, aby radzić sobie z rzeczywistością”². Rorty wyraża nadzieję, że spór realizm–antyrealizm szybko stanie się tak zdezaktualizowany, jak przestarzały wydaje się dzisiaj problem realizm-idealizm, oraz, że filozofia anglo-amerykańska pójdzie śladem większej części filozofujących Niemców i Francuzów, pozostawiając za sobą problematykę przedstawienia i przyjmując ulubioną przez Rorty'ego definicję prawdy jako „lotnej armii metafor”³.

Właśnie z powyższych intuicji, wspomnianych nadziei i oczekiwań, wynika poniekąd treść drugiego tomu Rorty'owskich artykułów, w których bada on tych myślicieli „kontynentalnych”, którzy z problematyką przedstawienia zerwali i zajęli się poszukiwaniem nowych obszarów w filozofii. Rozważa więc autor, jak widać z tych pobieżnych uwag, dwie tradycje – jedną, biegnącą wprost do Davidsona, i drugą, którą zamyka obecnie Derrida, a która znaczona jest takimi postaciami jak (młody) Hegel, Nietzsche i Heidegger. A obie – zauważmy – nie mówią o jakiejś quasi-rzeczy zwanej językiem, spełniającej pośrednie funkcje między podmiotem a przedmiotem, jaźnią a rzeczywistością; obie nie wspominają o naturze przedstawi-

²PP I, s. 1.

³Definicję pochodzącą - dodajmy - od Nietzschego, a w pełni brzmiącą tak (w „Białej mitologii” Derridy w tłum. W. Krzemień): „Czymże więc jest prawda? Mnóstwem zmiennych metafor (Rorty: „a mobile army of metaphors”), metonimii, antropomorfizmów, krótko - sumą międzyludzkich stosunków, które zostały poetycko i retorycznie uwzniośnione, przekształcone, przyozdobione i które, po długim używaniu, zdają się ludziom skończone, skanonizowane i przymuszające: prawdy są złudzeniami. Zapomniano, iż są one rojeniami, metaforami, które zużyły się i straciły swoją moc zmysłowego oddziaływania, monetami, co straciły swój wizerunek i które już od tej pory nie są traktowane jako pieniądze, lecz jako metal” (Derrida, *Pamiętnik Literacki* 1986, z. 3, s. 292), por. również wstęp G. Spivak do *Of Grammatology* Derridy (s. XXII), Rorty w *Contingency, Irony...*, s. 27 czy Ch. Norris w *Deconstruction: Theory & Practice*, (London: Methuen, 1985), s. 58.

nia, nie starają się czegokolwiek redukować do czegoś innego⁴. Jak to skrótowo ujmuje Rorty: „Żadna z nich nie prowadzi nas w te szczególne sidła, w które zaprowadziła nas Kartezjańsko-Kantowska, podmiotowo-przedmiotowa tradycja reprezentacjonistyczna”⁵. I dlatego stanowią one obiekt jego niesłabnącego zainteresowania.

Jednakowoż Rorty ostrzega – podobnie jak ostrzegają wszelcy „ironiści” – abyśmy nie sądzili, że jego eseje drażą prawdę, że starają się one dotrzeć do natury rzeczywistości, do owej nieuchwytnej i zawsze ulotnej dla zmysłów czy intelektu „rzeczywistości poza pozoarami”. A więc, że przedstawiają jedną, skończoną i absolutną argumentację, co byłoby niezgodne z ideą wciąż rozrastającego się i zmiennego „słownika finalnego” (*final vocabulary*) autokreującej się jednostki, a przede wszystkim z podstawowym przekonaniem, że cokolwiek – jak powiada w *Contingency...* – umysł, materia, nasza jaźń czy nasz świat, miałyby posiadać wewnętrzną naturę, jakąś esencję, którą można przedstawić czy wyrazić. Wypowiada się w tej kwestii jasno, stwierdzając, iż jego eseje „powinno się czytać jako przykłady tego, co grupa współczesnych filozofów włoskich nazwała ‘myślą słabą’ – jako przykłady refleksji filozoficznej, która nie próbuje radykalnej krytyki współczesnej kultury, nie próbuje jej ponownie ufundować czy umotywowować, lecz po prostu zbiera pamiątki i proponuje pewne interesujące możliwości”⁶. Rorty nie dąży do poznania natury rzeczywistości, do prawdy o niej (albowiem takowa wedle niego nie istnieje) – zajmuje się raczej rekontekstualizacją i redeskrepcją; za motto jego działalności filozoficznej prezentowanej ostatnio można by uznać jedno, krótkie stwierdzenie, w którym powiada on, że „maksimum tego, na zrobienie czego może liczyć oryginalna postać, jest *rekontekstualizowanie swoich poprzedników*”⁷. I to właśnie stara się czynić w swoich tekstach.

Nieźmiernie interesującym byłoby postawienie sobie kilku istotnych pytań, jednak odpowiedź na wszystkie z nich nie mieści się w konwencji tego tekstu. Po pierwsze zatem, ciekawe byłoby pytanie o porównanie ewolucji uwidocznionej w tekstach z całych lat osiemnastych, z ich – w pewien sposób – substratem zawartym w *Contingency, Irony, and Solidarity*, zbierającym olbrzymią większość wą-

⁴Zob. rozdział o „przygodności języka” w Rorty’ego *Contingency...*, (s. 3–22).

⁵PP II, s. 6.

⁶Tamże, s. 6.

⁷PP II, s. 2.

ków zawartych w artykułach z dwóch tomów *Philosophical Papers*. Po drugie, można by zastanowić się nad tym, na ile owe teksty zebrane są li tylko zbiorem artykułów, a w jakiej mierze są może rozwinięciem jakiejś *idée fixe* (jak np. motyw „kozła ofiarnego” u René Girarda) w różnych miejscach i przy różnych okazjach. Po trzecie, intryguje sposób filozofowania: wykuwanie własnych idei raczej w potyczkach i walkach z ideami innych, a nie powstawanie ich w izolacji, a zatem bardziej polemiczny niż prezentacyjny charakter dzieła Rorty’ego. Następnie ciekawe byłoby prześledzenie stosunku autora do „post-modernizmu” jako coraz silniej używanego się terminu, zapytanie o dar przemieszczania się po rozmaitych dziedzinach kultury, o styl, kulturową kompetencję, samą filozoficzną manierę; ponadto o to, na ile Rorty z obydwu tomów *Philosophical Papers* stosuje się do skonkretyzowanych później i *explicitie* wyłożonych zaleceń kierowanych ku swojemu „ironiście”⁸, na czym wedle niego polega dzisiaj liberalizm - czy jest już tutaj tak eksponowany, jak w *Contingency...*, gdzie przecież liberalna utopia stanowi pewien filozoficzny cel i pragmatyczny punkt dojścia. Można by również zadać pytanie o to, na ile Rorty jest poważny - a na ile „tylko ironiczny” (podobnie jak inni są „tylko estetyczni” czy „tylko literaccy”), czyli jaką „grę językową” uprawia, jakiego typu narrację prowadzi? Niemniej istotne byłoby odpowiedzenie sobie na pytanie, kim właściwie Rorty chciałby być - tylko pisarzem, aż filozofem?, bo przecież różnice, szufladkujące dziedziny zainteresowań, sfery intelektualnych konstrukcji, stara się zacierać⁹;

⁸Kim wedle Rorty’ego jest „ironista” wyjaśnia rozdział o „prywatnej ironii i liberalnej nadziei” w *Contingency...*, s. 73-95.

⁹Podobnie jak różnice między filozofem a pisarzem (choć tylko w znaczeniu Barthes’owskiego *écrivain*, a nie „piszącego”, *écrivain*), filozofią a literaturą, nauką a sztuką, dziełem a komentarzem stara się zatrzeć francuską „myśl różnic” i amerykańska dekonstrukcja. Zob. choćby Lyotarda *The Postmodern Condition* (Manchester University Press, 1984), s. 80-81, czy też jego „Philosophy and Painting in the Age of Their Experimentation” i „The Sublime and the Avant-Garde” [w:] *The Lyotard Reader*, ed. A. Benjamin, Basil Blackwell, 1989, s. 181-195 i 196-212), por. wreszcie głośne stwierdzenie J. Hillisa Millera: „Wkroczyliśmy w erę, która może stanowić wyzwanie nawet dla wyższości tekstów literackich nad tekstami literackiej krytyki. Longinusa bada się dzisiaj równie poważnie, co komentowane przezeń teksty o wzniosłości; Derridę piszącego o Rousseau niemal z równym zainteresowaniem co samego Rousseau”, czy też tekst Jonathana Cullera „Dekonstrukcja i jej konsekwencje dla badań literackich” (*Pamiętnik Literacki*, z. 4, 1987, s. 231-271).

pytanie o to, jakiego gatunku książki pisze, byłoby pytaniem „metafizyka”, w sensie jego opozycji wobec „ironisty”, Rorty’owego kulturowego bohatera czasów nadchodzących. Wreszcie, bynajmniej nie wyczerpując potężnej listy nasuwających się spraw, kwestii spornych i wątpliwości, pojawiłoby się pytanie o ów „pragmatyzm bez metody”, o którym mówi się niekiedy złośliwie, że z pragmatyzmem ojców-założycieli tego nurtu niewiele ma wspólnego. Postaramy się tutaj – obok innych – poruszyć niektóre z powyższych kwestii, pozostawiając świadomie całą ich mnogość uważnym czytelnikom dzieł Rorty’ego.

2.

Jak się zdaje, we współczesnym uprawianiu filozofii i teorii zatarciu ulegają tradycyjne rozróżnienia na filozofię i literaturę, krytykę i sztukę, komentarz i dzieło¹⁰. I nie chodzi tu o formę wypowiedzi, lecz raczej o pewne tradycyjnie przypisywane poszczególnym gatunkom oczekiwania i obligacje. I tak pisarzowi i literaturze było zawsze, że tak się wyrażę, „wolno więcej” niż filozofowi i filozofii, artyście więcej niż krytykowi, dziełu – niż komentarzowi do niego ułożonemu. Jednak dzisiaj i filozofię, i literaturę, zdaje się ogarniać powoli pewna – programowa – nieodpowiedzialność w stosunku do spraw natury społecznej, obojętność w stosunku do spraw własnej społeczności (Rorty określa ją mianem „marginalizacji”). Czytane w takim kontekście dzieło Rorty’ego wymaga nieco innych terminów kluczowych dla swego odczytania. Mogłyby to być, na przykład, terminy takie jak „książki”, „pisarze”, „literatura”, pewne słowa-klucze, pozwalające na utorowanie sobie dostępu do jego filozofowania. Przeciwwstawienie pisarza – teoretykowi znalazło swój pełny wyraz w *Contingency...*, gdzie Rorty przeciwstawia Prousta - Heideggerowi, zaś filozofię w tradycyjnym rozumieniu - dziełom takich pisarzy jak Nabokov i Orwell, natomiast w *Philosophical Papers* jest ono w wielu tekstach już sygnalizowane, zapowiadając dalszy, późniejszy bieg myśli. Przewijają się więc tutaj Swift, Baudelaire, Orwell, przede wszystkim jednak Rabelais, Dickens i Kundera. Zwłaszcza zaś ten ostatni, ulubieniec Rorty’ego, głównie jako autor *Sztuki powieści*, z której fragment o

¹⁰ Powiada Lyotard: „Estetyka staje się paraestetyką, komentarz zaś paralogią, podobnie jak dzieło staje się parapoetyką” („Philosophy and Painting...”, op. cit. s. 191).

owych bezmyślnych i niebezpiecznych, Rabelais'jańskich agelastach -czyli tych, którzy się nigdy nie śmieją - stanowi zresztą motto do *Contingency...*¹¹.

Zarówno przez książkę o przygodności, jak i przez owe zebrane artykuły z lat osiemdziesiątych, przewija się motyw (Platońskiej przeciwieństw prowencji) postawienia naprzeciw siebie, we wrogich obozach, filozofów i poetów. U Platona, jak wiadomo, poeci zostają wygnani z *polis*, zaś zwyciężają w tych zmaganiach królowie-filozofowie. Przez całą intelektualną historię Europy od czasów antycznej Grecji, to właśnie filozofia i filozofowie tworzyli owe spędzające postmodernistom sen z powiek metanarracje, nie zaś poeci i poezja. Wraz z podzielaną i przez Rorty'ego, a stojącą u źródeł myślenia postmodernistycznego „nieufnością wobec metanarracji” – bo tak również za Lyotardem i Rorty rozumie postmodernizm – swoistemu wywyższeniu ulega poezja i literatura w ogóle. Już późne dzieło Heideggera zdaje się bronić poetów przed filozofami, filozofowanie zaś odkrywa znowu - wbrew tradycji – znaczenie i wartość poszczególnych słów i wyrażen, czy jak powiada Rorty w *Contingency...*, „znaczenie fonemów i grafemów”. W tekście zatytułowanym „Heidegger, Contingency, and Pragmatism”, Rorty zauważa, iż od czasów kiedy filozofia wygrała spór z poezją, „liczyła się właśnie myśl – twierdzenie, coś, co równie dobrze może wyrazić wiele zdań w wielu językach”¹². Wedle tradycyjnego ujęcia filozofii, nie miało większego znaczenia, czy dane zdanie było wypowiedziane czy napisane, czy zawierało słowa greckie, niemieckie czy angielskie. Albowiem słowa były jedynie nośnikami, „wehikułami” czegoś mniej kruchego i przemijającego niż „znaki i hałasy”. Filozofo-

¹¹Warto zwrócić uwagę na takie przenikliwe zdania Milana Kundery: „Powieść niczego nie stwierdza – powieść szuka i stawia pytania...Wymyślam historie, zestawiam je ze sobą i w ten sposób zadaję pytania. Głupota ludzka pochodzi stąd, że ludzie mają odpowiedzi na wszystkie pytania... Powieściopisarz uczy czytelnika rozumienia świata jako pytania. Jest w tej postawie mądrość i tolerancja. W świecie zbudowanym na przenajświętszych pewnikach powieść jest martwa. Świat totalitarny - czy to oparty na Marksie, islamie, czy na czymkolwiek innym, jest światem odpowiedzi raczej niż pytań. Tam nie ma miejsca na powieść. A w każdym razie wydaje mi się, że dzisiaj na całym świecie ludzie wolą osądzać raczej niż rozumieć, odpowiadać raczej niż pytać – tak więc głos powieści trudno usłyszeć wśród hałaśliwej głupoty ludzkich pewników”. (*Kundera. Materiały z sympozjum...*, Polonia Book Fund, 1988, s. 149) Wstawmy tu „filozofa” w miejsce „powieściopisarza”, „filozofię” – w miejsce „powieści”...

¹²PP II, s. 34.

wie uznawali, że liczy się tylko literalna prawda, a nie dobór fonemów, a już z pewnością nie dobór metafor. Bowiem literalne trwa, metaforyczne – przemija, nie pozostawiając za sobą śladu, jest wręcz, jak mówi Rorty, „bezpłodne”. To Heidegger odkrywa, że intelektualny rozwój Europy streszcza się w pewnych słowach, używanych przez nas, ludzi Zachodu, a takich jak na przykład: *aletheia*, *apeiron*, *logos*, *arche*, *idea*, *telos* a bliżej nas, rzecz jasna – *res cogitans*, rozum praktyczny, wiedza absolutna, wola etc. Heidegger nadaje im jednak, według Rorty'ego, nadmierną moc, albowiem ich użycie – tak jak użycie przez poetę pewnej metafory – w ujęciu Heideggerowskim miało wręcz przesądzać o losie zachodniego myślenia.

Rorty przeciwstawia zatem i rozwija opozycję pomiędzy teoretykiem (nazywanym za Nietzschem „kapłanem-ascetą”), miłującym prostotę, strukturę, abstrakcję, a przede wszystkim - istotę, esencję, a powieściopisarzem, którego zajmuje narracja, szczegół, różnorodność, wielość czy akcydens. Przytacza on kluczowy jak się zdaje ustęp ze wspomianej już tu książki Kundery, który i nam wydaje się godzien zanotowania jako punkt wyjścia i inspiracja dla wielu Rorty'owskich pomysłów. Powiada Kundera mianowicie, iż:

Mądrość powieści jest czymś innym niż mądrość filozofii. Powieść nie zrodziła się z ducha teorii, lecz z poczucia humoru. Jedną z klęsk Europy jest niezrozumienie najbardziej europejskiej sztuki – powieści; jej ducha, jej olbrzymiej wiedzy i odkryć, wreszcie jej niezależnej historii [...] Jak Penelopa rozpruwa nocą tkaninę, którą utkali za dnia teologowie, filozofowie, uczeni. [...] Nie czuję się przygotowany do polemiki z tymi, którzy obarczają Woltera odpowiedzialnością za gułag. Natomiast czuję się w mocy stwierdzić: wiek XVIII jest nie tylko stuleciem Rousseau, Woltera, Holbacha, lecz również (jeśli nie przede wszystkim!) Fieldinga, Sterne'a, Goethe'go, Laclosa¹³.

¹³Milan Kundera, *Sztuka powieści*, tłum. M. Bieńczyk, Warszawa: Czytelnik, 1991, s. 127. Zwróćmy uwagę, iż metaforyczny obraz Penelopy prującej co noc swą szatę u Kundery zbiega się z Rorty'owską koncepcją „przygodności świadomości”, czy też z takim ujęciem relacji krytyk-tekst: „Krytyk dokłada swoje tkanie do Penelopowej tkaniny tekstu, bądź rozplata ją tak, aby obnażyć jej strukturujące nici, bądź też splata je na powrót czy śledzi w tekście jedną nić, aby ujawnić tworzony przez nią wzór...” (J. Hillis Miller) Różnice w krytycznym „tkaniu” widać zresztą aż nazbyt wyraźnie – jakże inny jest Derrida z Rorty'owej *Contingency...*, Derrida z artykułu Rorty'ego „Derrida on Language, Being and Abnormal Philosophy” (*The Journal of Phil.*, Nov. 1977, s. 673–681), nie mówiąc już o Derridzie Christophera Norrisa i Derridzie Paula de Mana (choćby z „The Rhetoric of Blindness”, [w:] *Blindness and Insight*, London, Routledge 1983, s. 102–141).

A zatem – tak dla Kundery, jak i dla Rorty'ego – to właśnie powieść jest gatunkiem charakterystycznym dla demokracji, tym gatunkiem pisania, który jest najściślej związany ze zmaganiem o wolność i równość. W *Contingency...* Rorty dopowiada, że również reportaże dziennikarskie, komiksy, relacje etnografów, czy filmy dokumentalne, mogą dziś spełniać podobną rolę – mogą mianowicie uwrażliwiać nas na cierpienie innych, mogą sprawiać, iż ujrzymy coś, co inaczej uszłoby może naszej uwadze, jakieś kolejne „źródła okrucieństwa”, często bijące w nas samych.

Tradycyjna filozofia jest więc w ujęciu Rorty'ego krytykowana w dużej mierze za swój esencjalizm, za poszukiwanie (nieistniejącej przecież) istoty, natury, choćby „istoty ludzkiej jaźni”, za chęć dotarcia do „natury ludzkiej”, „istoty demokracji” czy „istoty sprawiedliwości”; bądź też – jak w przypadku Heideggera – za poszukiwanie „istoty Zachodu”, tego, co jest zachodnie na sposób paradygmatyczny, a co odnalazł on w postaci *Seinsvergessenheit* – zapomnienia o byciu. I Heidegger, i Platon, określane są Nietzscheańskim mianem „kapłanów-ascetów”: Rorty mówi, że „Heideggerowskim odpowiednikiem Platńskiego świata pozorów widzianego z góry jest Zachód ujmowany spoza metafizyki”¹⁴. Platon spogląda w dół, Heidegger wstecz, jednak obaj mają nadzieję na rzecz niemożliwą: na zdystansowanie się od tego, na co patrzą.

Według Rorty'ego esencjalistyczne podejście do spraw ludzkich, przeprowadzana przez filozofa próba podstawienia kontemplacji, dialektyki i przeznaczenia w miejsce przygody, narracji i przypadku, jest obłudnym sposobem stwierdzenia: ważniejsze jest to, co ma znaczenie dla mnie, wolno mi nie zajmować się tym, co jest istotne dla ciebie, albowiem to ja pozostaję w kontakcie z czymś (z rzeczywistością), co znajduje się poza twoim zasięgiem. Replika powieściopisarza na powyższe wyglądałaby tak:

Jest rzeczą śmieszną uważać, że pewna istota ludzka pozostaje w większym kontakcie z czymś pozaludzkim, niż inna ludzka istota. [...] Jest rzeczą śmieszną sądzić, że *ktokolwiek* mógłby wykraczać poza poszukiwanie szczęścia, że mógłby myśleć, iż jakaś teoria mogłaby być czymś więcej niż tylko środkiem wiodącym do szczęścia, że istnieje coś zwanego Prawdą, transcendującego rozkosz i ból. [...] Ta nasza śmieszność polega na tym, że uniemożliwiamy sobie widzenie rzeczy takimi.

¹⁴ PPII, s. 70.

jakimi widzą je wszyscy inni - rzeczy takie jak większe czy mniejsze cierpienie - z powodu wmawiania sobie, że te rzeczy to 'tylko pozory'¹⁵.

W postmodernistycznym świecie końca naszego wieku, zamiast dystynkcji pozór/rzeczywistość (ale i esencja/egzystencja, racjonalne/irracjonalne, obiektywne/subiektywne, fakty/wartości etc., dodajmy), potrzeba nam wielości punktów widzenia, powiada Rorty, mnogości deskrypcji tych samych zdarzeń. A robi to właśnie powieściopisarz, a nie teoretyk. Świat jednej Prawdy i dwuznaczny świat powieści ulepione są z zupełnie innych substancji, mówi Kundera. Teoretyzowanie oparte na ideach Jednej Prawdy i Jednej Właściwej Deskrypcji rzeczy pomija - z racji swojej esencjalizacji - owe tak ważne i tak akcentowane w *Contingency...* „szczegóły bólu” i „źródła okrucieństwa”, które stanowią istotne zworniki w literaturze (jak widać choćby z pisarstwa Orwella).

Przeciwstawienie sobie literatury i filozofii w tradycyjnym ujęciu, oraz zbliżanie się do siebie literatury i owego „nowego filozofowania”, filozofii i krytyki literackiej, zacieranie istniejących dotąd granic pomiędzy filozofią a sztuką - to jedno z najważniejszych cech czasów postmoderny - choć rzecz nie w prostym stopieniu się owych sfer, a raczej w dekonstrukcji przeprowadzanej od wewnątrz. Filozof staje się stopniowo „krytykiem kulturowym”, tak jak i prowadzący coraz szerszą krytykę dawny tak zwany „krytyk literacki”. Przeciwstawienie teorii - i narracji, czy metanarracji, metaopisu - i mikronarracji, mikrologii („solidarnej z metafizyką w momencie jej upadku”, jak powiada Adorno, a wywodzącej się z jego *Dialektyki negatywnej*), to fundamenty, by posłużyć się tym fatalnym w tym kontekście słowem - związanym z tradycyjną metaforą filozoficzną - postmodernizmu. O zadaniach filozofa powiada Rorty między innymi tak:

Filozof pragmatyczny *ma do opowiedzenia historię* o swoich najbardziej i najmniej lubianych książkach - o tekstach, na przykład, Platona, Kartezjusza, Hegla, Nietzschego, Deweya i Russella. Chciałby on, aby inni ludzie mieli do opowiedzenia inne historie o innych sekwencjach tekstów, o innych gatunkach - historii pasujące do jego historii¹⁶.

Wezwanie takie przypomina - nawet w warstwie retorycznej - propozycje i sugestie Lyotarda, abyśmy, jak to ujmuje ten ostatni, „słuli

¹⁵Tamże, s. 74.

¹⁶PP I, s. 82, podkr. moje - M.K.

mikrologie”, „opowiadali historie”. Lyotard, na przykład w swoich dialogowych *Instructions paiennes*, mówi o sobie, że „zwyczajnie opowiada historię, rozwijając własną małą opowieść”. Sugeruje on, aby nie pytać o to, czy dana historia jest bardziej czy mniej prawdziwa od każdej innej, ale aby po prostu zauważyć, że „ona istnieje”, że jest „wytworem niemal niepokonanej mocy opowiadania historii, którą w mniejszym czy większym stopniu dzielimy wszyscy”¹⁷. Tak jak Kundera wywyższa wielość opisów tych samych zdarzeń (spójrzmy na *Walc pożegnalny*, by nie trzymać się tylko teorii), zaś Rorty mnogość różnych deskrypcji tych samych rzeczy, tak i Lyotard pragnąłby „opowiadać zupełnie inne historie o tych samych sprawach politycznych czy historycznych, gdy tylko ma na to ochotę”¹⁸. By podsumować: powiedzmy to samo, ale inaczej, a dowiemy się czegoś nowego, rozszerzymy zakres naszych możliwości, staniemy w obliczu nieznanego (a czy również nie o to między innymi chodzi w Lyotardowskiej estetyce wzniosłości?). Nie dawajmy wiary jednej deskrypcji pamiętając, że fakty czy zdarzenia dochodzą do nas zawsze poprzez inne narracje, są już w nich osadzone, nasza zaś narracja używa ich jako swojego odniesienia.

Można by zadać pytanie: czy postać „ironisty”, wykrystalizowany wynik rozważań Rorty’ego z lat osiemdziesiątych w jego książce o przygodności, stosuje się do powyższych zaleceń? Otóż zdaje się, że tak, bo przecież – jak pamiętamy – jego moralnym doradcą jest nie kto inny jak właśnie krytyk literacki, z takim mianowicie uzasadnieniem, że jest on człowiekiem, który „był tu i ówdzie”, zwiedzał krainę literackich opisów świata, nie wpadnie więc łatwo w pułapkę jednego, jedyne go opisu powstałego w jednym słowniku. A więc właśnie – to człowiek, który wiele przeczytał, spotkał wiele realnych i fikcyjnych osób, a zatem zna mnogość możliwych punktów widzenia. „Ironista” hołubi książki, albowiem pomagają mu one w autokreacji, powiększają jego własną deskrypcję świata, dba zatem o nie i „rozłokowuje jak przyjaciół”, „umieszcza nowe w kontekście starych”¹⁹. Nie

¹⁷ Lyotard, *Lessons in Paganism*, [w:] *The Lyotard Reader*, op. cit., s. 125.

¹⁸ Lyotard, tamże, s. 125.

¹⁹ Jakże przychodzi to na myśl przeświadczenie Kundery, wypowiedziane ustami Teresy w *Nieznosnej lekkości bytu*, iż książka to „znak rozpoznawczy tajnego bractwa”, bo przecież „przeciwko światu brutalności, który ją otaczał, miała tylko jedną obronę: książki...”

czyta filozofii teoretyków, woli pewnie filozofowanie na kształt Lyotardowskiego „snucia narracji”, filozofowanie na kształt Derridiańskiego pisania o filozofach, o postaciach z filozoficznych dziejów...

Można by wreszcie zapytać o to, czym jest ów Rorty'owski „pragmatyzm bez metody”. Otóż amerykański pragmatyzm, na przestrzeni stu lat, poruszał się ruchem wahadłowym pomiędzy „próbą wznieślenia reszty kultury na epistemologiczny poziom nauk ścisłych, a próbą opuszczenia nauk ścisłych do poziomu epistemologicznej równorzędności ze sztuką, religią i polityką”. Pragmatyzm zatem – wedle Rorty'ego – nie zdawał się ruchem „ani wystarczająco twardym dla pozytywistów, ani wystarczająco miękkim dla estetycznych następców Toma Paine'a, ani też wystarczająco transcendentnym dla następców Emersona - zdawał się filozofią dla oportunistów”²⁰. Jeśli idzie o ów tytułowy brak metody, to mówi Rorty tak:

Oskarżenie takie [o intelektualną schizofrenię] zakłada, że powinno się formułować ogólne zasady metodologiczne, że człowiek ma obowiązek posiadania ogólnego poglądu na temat natury badania racjonalnego i uniwersalnej metody ustalanie przekonań. Nie jest jednak jasne, czy takiemu obowiązkowi podlegamy. Rzeczywiście mamy obowiązek rozmawiania ze sobą, prowadzenia konwersacji na temat naszych poglądów na świat, korzystania z perswazji a nie z siły, bycia tolerancyjnymi w stosunku do różnorodności, bycia pokornie fallibilistycznymi. Nie jest to jednak tym samym, co obowiązek posiadania metodologicznych zasad. Pomocnym być może – i czasami takim było – sformułowanie takich zasad. Często jest to jednak – jak w przypadku *Rozprawy o metodzie* Kartezjusza czy Milla 'metod indukcyjnych' – strata czasu²¹.

Jeśli zatem chodzi o „metodę naukową”, to Rorty widzi jedną tylko postać, o której z pewnością nie można powiedzieć, że była używana – Martin Heidegger jedynie na nią „wskazuje i napomyka”. Oznacza to jednak, iż „nie można go skrytykować za zastosowanie innej metody niż metoda naukowa. Heidegger nie stosuje *żadnej* metody. Nie współzawodniczy, w *żadnym* sensie, z nauką”²². Rorty nie chce ujmować filozofa jako intelektualisty o specjalnych uprawnieniach, o wolnym dostępie do skrywanej się Prawdy. O ile w filozofii europejskiej pierwszej połowy XX-wieku dominowało przesądzenie, iż liczy się to, że jest się „naukowym” w sensie zastosowania pewnej

²⁰PP I, s. 63, s. 67.

²¹Tamże, s. 67.

²²Tamże, s. 73.

procedury (dialektycznej, indukcyjnej, analitycznej czy jakiegokolwiek innej), o tyle dziś, u kresu tego wieku,

broń tę należy odrzucić. Jeśli ją rzeczywiście odrzucimy – twierdzi Rorty – jeśli spróbujemy mieć pragmatyzm bez metody a filozofię Heideggerowską bez ontologii – to myślę, że Tillich, James i owa bardziej holistyczna i synkretyczna strona Deweya pokażą nam, jak mogłoby być prowadzone życie intelektualne. [...] nie korzystaboby z granicy przeprowadzonej pomiędzy „filozofią” a czymś innym, nie próbowałoby wyznaczać różnych ról kulturowych sztuce, religii, nauce i filozofii. Pozbyłoby się ono idei, że istnieje specjalny rodzaj eksperta – filozof – który zajmuje się pewnym zakresem tematów (np. byciem, rozumieniem, językiem, wiedzą, umysłem). Nie uważano by już, że „filozofia” jest mianem świętego obszaru, który trzeba utrzymywać z dala od rąk wrogów...²³

Odpowiedzią na liberalne wyzwanie byłoby wedle Rorty'ego zbliżenie się pragmatyzmu (odartego z „metody”) i filozofii europejskiej (odartej z Heideggerowskiej „głębi”). Zauważmy, że architektonika *Philosophical Papers* odpowiada temu celowi znakomicie, i nieprzypadkowo mówi Rorty o umieszczaniu po-Nietzscheańskiej filozofii europejskiej w kontekście pragmatyzmu jako o wyznaczonej sobie roli. Rekontekstualizując – zbliża on do siebie oba sposoby filozofowania. Natomiast nie widzi swojego zadania w postaci dokonania mariażu tradycji sobie obcych: filozofii „kontynentalnej” i „analitycznej” – powiada po prostu, konstatując fakty, iż profesja filozoficzna podzielona jest na „dwie zinstytucjonalizowane tradycje, które mają ze sobą kontakt niewielki”. I dodaje: „Moje przeczucie jest takie, iż obie te tradycje będą trwały równolegle w nieskończoność. Nie widzę żadnej możliwości kompromisu. ... Z czasem może wydać się po prostu osobliwym zdarzeniem historycznym, że obie instytucje noszą to samo miano”²⁴.

3.

Do sensu filozofii Richarda Rorty'ego można starać się dojść z wielu różnych stron, albowiem celowo zatarciu ulegają w niej liczne tradycyjne dystynkcje i rozróżnienia, zamazaniu tradycyjne filozoficzne przykazania. Albowiem myśli on o kulturze jako o całości, nie wierząc w istnienie jakiegoś sposobu zajmowania się ideami „filozoficznymi”, który byłby *wissenschaftlich*, zaś kultura, od fizyki po po-

²³Tamże, s. 76.

²⁴PP II, s. 23.

ezję, jest wedle niego „jedną, ciągłą, pozbawioną spoin działalnością, w której podziały są po prostu instytucjonalne i „pedagogiczne”²⁵. Dlatego właśnie filozofami są dla niego zarówno posługujący się argumentacją „rozwiązującą problemy”, w rodzaju Arystotelesa czy Russella, jak i prorocy „odsłaniacze świata” w rodzaju Platona czy Hegla²⁶, a pośród tych ostatnich również i Heidegger, i Derrida. Derrida, ów „filozof jedynie proroczy” (Habermas), stanowi niegasnący obiekt fascynacji i namysłu w Rorty’owskim dyskursie, zwłaszcza zaś od czasu, kiedy Rorty za „falstart” uznał jego filozofowanie do czasów *De la grammatologie* włącznie, zaś sławną *Pocztówkę* za spełnienie jego filozoficznych fantazji. Zaczniemy od przytoczenia pewnego cytatu, który ma tu dla nas dość istotne znaczenie: powiada mianowicie Rorty tak:

Spór o to, czy Derrida przedstawia argumenty, wiąże się ze sporem o to, czy jest on pisarzem prywatnym – piszącym ku ucieście nas, ludzi z wewnątrz, dzielących z nim pewne wspólne tło, którym te same, raczej ezoteryczne rzeczy, wydają się równie śmieszne, piękne czy wzruszające, jak jemu – czy też raczej pisarzem obdarzonym publiczną misją, kimś, kto daje nam broń, którą mielibyśmy obalać ‘wiedzę instytucjonalną’, a więc obalać instytucje społeczne²⁷.

W pewien sposób zawołowane, pada tu pytanie o miejsce i rolę współczesnego „filozofa” w dzisiejszym świecie, pytanie o status intelektualisty dzisiaj, kiedy przestają odgrywać większą rolę – stanowiącą istotną część moderny – narracje emancypacji czy wyzwolenia; których twórcą przecież – dodajmy dla jasności wyводу – był właśnie filozof, ów „producent metanarracji” (jak go nazwał Lyotard). Wraz z początkiem ery „nieufności wobec metanarracji”, zdaje się wyraźnie zmniejszać rola intelektualisty jako tego, którego powołaniem, moralnym zadaniem i etyczną obligacją jest „zbawianie świata”, tworzenie rozległych, emancypacyjnych, społecznych wizji. (Przypomnijmy, co z godną podziwu przenikliwością mówił w *Antychryście* Nietzsche: „Nic nie niszczy głębiej, wewnątrzniej, niż wszelki obowiązek ‘nieosobisty’, wszelka ofiara na ołtarzu Molocha abstrakcji.”) Postać intelektualisty „zaangażowanego”, znajdującego swoją moralną tożsamość w przygotowywaniu czy propagowaniu „rewolucji totalnej”, rozpada się na naszych oczach; i nieprzypadkowo drogi Lyotarda i Castoria-

²⁵PP I, s. 76.

²⁶PP II, s. 123; podział ten pochodzi od J. Habermasa.

²⁷Tamże, s. 120 – podkr. moje.

disa rozeszły się gwałtownie po odrzuceniu przez pierwszego z nich w *Economie libidinale* idei rewolucji. Dodajmy jeszcze, że typowym przykładem takiego „aktywizmu” był Sartre, nic więc dziwnego, że jego intelektualna droga jest dość charakterystyczna dla sporej części XX-wiecznych intelektualistów.

Jeżeli zatem Rorty rozważa dzisiaj kwestię, na ile Derrida jest pisarzem „prywatnym”, a na ile owym „pisarzem obdarzonym publiczną misją”, to czyni tak nie bez powodu. Albowiem wokół problematyki dekonstrukcji i wokół samego Derridy dochodzi do ścierania się dwóch modeli filozofowania i dwóch, radykalnie przecież przeciwstawnych, modeli filozofa – a idzie tu o niezmiernie przez Rorty’ego eksponowany problem dystynkcji na to, co prywatne i na to, co publiczne. Rozróżnienie powyższe, sygnalizowane już w kilku tekstach pochodzących z *Philosophical Papers*, znajduje swoje pełne rozwinięcie i zastosowanie w *Contingency, Irony, and Solidarity*, gdzie Rorty, poświęcając cały rozdział Derridzie, a zwłaszcza jego *Pocztówce*, uznaje go za filozofa w pełni prywatnego, w przeciwieństwie do i w opozycji wobec filozofów publicznych, takich jak na przykład Rawls, Dewey czy Habermas²⁸. Przeprowadzając dystynkcję w ramach ludzkich działań na zachowania autokreacyjne i solidarnościowe, a więc poniekąd prywatne i publiczne (ze względu na cel), Rorty dostrzega niewspółmierność obydwu typów zachowań, niewspółmierność prowadzonych wokół nich dyskursów i wreszcie – niemożność pogodzenia ich w jeden dyskurs na poziomie teorii. Pewne rozwiązanie podaje autor *explicite* w artykule poświęconym moralnej tożsamości i prywatnej autonomii u Foucaulta („Moral Identity and Private Autonomy: The Case of Foucault”)²⁹. Rdzeniem tego tekstu jest mianowicie stwierdzenie, że jedyny zarzut, jaki można by wysunąć wobec francuskiego filozofa, to nie zarzut relatywizmu, lecz zarzut nierozdzielania obydwu odgrywanych przez siebie ról (a więc – chyba – brak wyraźnego zaznaczenia, uczestnikiem której gry jest się w danym momencie: prywatnej czy publicznej „gry językowej”). Albowiem Foucault z jednej strony jest obywatelem demokratycznego państwa, a określonej moralnej tożsamości, z drugiej jednak strony

²⁸ Rozdział ten został przetłumaczony przeze mnie jako „Od ironicznej teorii do prywatnych aluzji: Derrida” w *Wiel, o, sophie*, Poznań 1990–91, s. 111–132.

²⁹ Zob. PP II, s. 193–198. Tekst w moim tłumaczeniu pt. „Moralna tożsamość i prywatna autonomia: przypadek Foucaulta” znajduje się w *Etyce*, 1993.

poszukuje autonomii, jest, jak to ujmie Rorty, „rycerzem autonomii”. Zaś tych dwóch ról – jednej ściśle prywatnej, drugiej absolutnie publicznej, pogodzić ze sobą w jednym momencie się chyba nie da.

Często wysuwany zarzut w stosunku do postmodernistów dotyczy ich rzekomego „relatywizmu”³⁰. Przedstawimy tutaj krótko jedynie dwie, przykładowe próby odparcia tego oskarżenia; jedna z nich pochodzi z tekstu o „Przypadku Foucaulta”, druga z artykułu o „Postmodernistycznym liberalizmie burżuazyjnym”. W przeciwieństwie do Habermasa (z *Filozoficznego dyskursu nowoczesności*), Rorty oczyszcza Foucaulta z zarzutów o „relatywizm”, albowiem, jak powiada, „jeżeli jest się skłonny do porzucenia nadziei na uniwersalizm, tak jak Dewey i Foucault, to można również wyzbyć się strachu przed relatywizmem”³¹. Gdyby raz jeszcze wrócić do wspominanej już tu, a dla Rorty’ego niezmiernie ważnej, klasycznej, greckiej opozycji między „filozofami” a „poetami”, to można by stwierdzić, że filozofowie powinni być „racjonalni”, zaś ich „racjonalność” miałaby zasadzać się na umiejętności wykazania „powszechnej ważności” swojego stanowiska. Od poetów powyższego się nie oczekuje. „Foucault – stwierdza Rorty – był filozofem, który domagał się przywilejów poety. Jednym z owych przywilejów jest riposta: 'A co powszechna ważność ma wspólnego ze mną?' Uważam, że przywilej ten należy się filozofom w równej mierze, co poetom. A zatem uważam tę replikę za wystarczającą”³². W niedługim, a chyba programowym tekście poświęconym „postmodernistycznemu liberalizmowi burżuazyjnemu”, Rorty przyjmuje jeszcze inną drogę zrzucenia z barków postmodernistów nieznośnego brzemienia „relatywizmu”. Otóż pogląd, że każda tradycja jest równie racjonalna czy równie moralna, co każda inna, mógłby być utrzymywany – zauważa – „tylko przez jakiegoś boga”, który by owe terminy

³⁰Zauważmy, iż miast miotać gromy jak J. Bouveresse i M. Frank, możemy mówić o pewnym – jak to ujmie Zygmunt Bauman w swojej ostatniej książce – „etycznym paradoksie postmoderny”. Polega on wedle niego z grubsza na tym, iż postmodernizm dając człowiekowi na powrót pełną możliwość moralnego wyboru i pełną odpowiedzialność za ów wybór, jednocześnie odbiera mu gwarantowaną uprzednio pewność siebie. „Odpowiedzialność moralna – powiada Bauman – idzie w parze z samotnością moralnego wyboru”. Moralność została uprywatniona – etyka stała się kwestią „jednostkowego uznania, podejmowania ryzyka, chronicznej niepewności i nigdy nie zagłuszonych wyrzutów sumienia”. Zob. Z. Bauman, *Intimations of Postmodernity*, Routledge, 1992; Introduction s. XXII–XXIII.

³¹PP II, s. 198.

³²Tamże, s. 198.

„racjonalny” i „moralny” jedynie wymieniał, natomiast by ich nie używał. Człowiek jednakowoż w Boga bawić się nie może, nie może uciekać z historii i konwersacji ku kontemplacji i metanarracji. Rorty – odwołując się do intuicji Lyotardowskich – uważa, że oskarżanie postmodernizmu o relatywizm to próba przypisywania postmodernistom jakiejś metanarracji. „Dzieje się tak, jeśli 'zajmowanie filozoficznego stanowiska' utożsamia się z posiadaniem dostępu do metanarracji”. I wreszcie, „jeśli – powiada – upieramy się przy takiej właśnie definicji 'filozofii', to postmodernizm jest post-filozoficzny. Jednak lepiej byłoby – kończy – tę definicję zmienić”³³.

Pojawia się w tym kontekście kolejna interesująca kwestia, której nie sposób pominąć, a mianowicie ambiwalentny stosunek Rorty'ego do samych terminów „postmodernizm” czy „postmodernistyczny”. O ile jeszcze w *Philosophical Papers* terminy owe pojawiają się – głównie jako obiekty ataków – z racji swojej niedookreśloności, o tyle w *Contingency...* słowa owe nie pojawiają się już niemal wcale. Okazuje się, że odpowiednio zmodyfikowane znaczeniowo hasła „liberalizm” i „pragmatyzm” w zupełności wystarczają Rorty'emu do ulokowania się na intelektualnej mapie współczesności. Najogólniej rzecz ujmując, jak wspominaliśmy, filozof amerykański rozumie „postmodernizm” – za Lyotardem – jako „nieufność wobec metanarracji”³⁴. Jednak już w pochodzącym z 1991 roku wprowadzeniu do drugiego tomu *Philosophical Papers* tłumaczy się z niepotrzebnego wprowadzenia do swoich tekstów owego fatalnego słowa (jak o nim pisze Wolfgang Iser – *ein Reizwort*). Ujmuje to tak: „Sam używałem czasami terminu 'postmodernistyczny' w raczej wąskim sensie definiowanym przez Lyotarda jako 'nieufność wobec metanarracji'. Teraz jednak tego żałuję. Termin ten został tak zużyty, że sprawia więcej kłopotu, niż jest wart”³⁵. Rorty wyznaje ponadto, że porzucił już próbę znalezienia czegoś wspólnego budynkom Michaela Gravaesa, powieściom Pynchona i Rushdiego, wierszom Ashberry'ego czy dziełom Derridy. Píše o swojej niepewności w kwestiach periodyzowania kul-

³³PP I, s. 202. O postmodernizmie, a dokładniej – własnym neopragmatyzmie jako „filozofii post-Filozoficznej” w „kulturze post-Filozoficznej” Rorty pisał już w *Konsekwencjach pragmatyzmu*, CP, *Introduction*, s. XXXVII i n. czy s. 143. Zamiast post-Filozoficzności postmodernizmu można by chyba mówić także o jego meta-filozoficzności, czy wręcz obok-filozoficzności (np. w przypadku Derridy).

³⁴PP I, s. 198; PP II, s. 1.

³⁵PP II, s. 1.

tury – „opisywania każdej jej części jako niespodziewanie odchylającej się w tę samą stronę mniej więcej w tym samym czasie”³⁶ – i dochodzi do wniosku, iż bezpieczniej i pożyteczniej periodyzować i dramatyzować każdą dyscyplinę czy każdy gatunek oddzielnie, niż ujmować je holistycznie. Warto w tym miejscu chyba zwrócić uwagę na to, że i Lyotard wyraźnie odróżniał dwa sensy terminu „postmodernizm” – pierwszy, obejmujący jego normatywny, określony, filozoficzny projekt, i drugi, używany już poza jakąkolwiek filozoficzną inspiracją, a odnoszony właśnie do architektury (przez Ch. Jencksa w *Języku architektury postmodernistycznej*), malarstwa (przez Olivę, w jego sławnych rozważaniach o „transawangardzie”) czy wreszcie do literatury³⁷. Rorty, rezygnując z użycia rzeczoności terminu, ulega pewnej rozpowszechnionej inflacji znaczeniowej, której świadomi są inni postmoderniści – np. Lyotard wielokrotnie odróżnia i przeciwstawia postmodernistyczną praktykę artystyczną i postmodernistyczny projekt filozoficzny.

Zresztą podobna konfuzja otacza „dekonstrukcję” i „dekonstruowanie”, o czym wspomina Rorty między innymi w tekście o rzekomo transcendentálním charakterze Derridiańskiego projektu (jak chcieliby go odczytywać, niezmiernie skądinąd życzliwi admiratorzy Derridy: Rodolphe Gasché, Christopher Norris czy Jonathan Culler). Otóż wedle Rorty’ego można i należy rozróżnić dwa znaczenia „dekonstrukcji”: jednym jest filozoficzny projekt Jacquesa Derridy, drugim natomiast jest dekonstrukcjonistyczna metoda odczytywania tekstów, zupełnie obca Derridzie, któremu obcą jest sama idea „metody”³⁸. Jeśli dystynkcja powyższa zaczyna się zacierać, to rzeczywiście może się okazać, że Derrida przedstawia „ściśle” „argumenty” na rzecz zdumiewających wniosków filozoficznych, że „odkrył” jakąś nową „metodę” filozofowania i odczytywania tekstów literackich i filozoficznych, że szukając „warunków możliwości” (użycia

³⁶Tamże, s. 1.

³⁷Zob. Lyotard, *Answering the Question: What is Postmodernism?*, [w:] *The Postmodern Condition*, Manchester University Press, 1984), s. 71–72, czy tegoż „Die Moderne redigieren” w antologii W. Welscha (*Wege aus der Moderne*, Acta Humaniora, Weinheim, 1988), s. 213.

³⁸Aby takie chęci dostrzec, wystarczy przykładowo poznać wspomnianą książkę Ch. Norrissa, czy wymieniany już tu artykuł J. Cullera, w którym pisze on wręcz o „dających się wyodrębnić posunięciach”, najogólniej zaś o „dekonstrukcji jako strategii filozoficznej” (op. cit. s. 235 i 231).

języka), staje się filozofem transcendentальnym... Wielbiciele Derridy są więc skłóceni, Geoffrey Hartman i Rorty podziwiają go za wymyślenie nowego, ironicznego sposobu pisanie o filozoficznej tradycji, nie zaś za odkrycie fundamentów „dekonstrukcjonistycznej krytyki literackiej”, której sobie specjalnie nie cenią. Derrida z *Contingency, Irony, and Solidarity*, jako twórca *Pocztówki*, czyli idiosynkratycznych, prywatnych fantazji i przelanych na papier obsesji, jak powiada Rorty – „prywatyzuje swoje myślenie filozoficzne ... porzuca teorię ... na rzecz fantazjowania o swoich poprzednikach, bawienia się nimi, dawania ujścia tworzonym przez nich ciągłym wolnym skojarzeń”³⁹. Wedle Rorty’ego cała doniosłość filozofowania Derridy tkwi w tym, że ma on odwagę porzucić próby zjednoczenia prywatnego z publicznym, złączenia poszukiwania prywatnej autonomii i publicznej użyteczności. Pełna ocena wartości niepublicznego filozofowania Derridy ma miejsce dopiero w *Contingency...*, chociaż jej przebliski i rozwinięte później intuicje, a choćby też i samo głębokie przekonanie Rorty’ego o potrzebie wzięcia Derridy w obronę, datują się z końca lat siedemdziesiątych. W artykule zatytułowanym „Two Meanings of Logocentrism: A Reply to Norris”, opublikowanym po raz pierwszy w 1989 roku, Rorty odróżnia trzy oddzielne audytoria, do których przemawia Derrida. Po pierwsze podziwiany jest on jako filozof, gdyż widzi się w nim oryginalnego kontynuatora tradycji biegnącej od Hegla, Nietzschego i Heideggera. Po drugie widzi się w nim pisarza, i wreszcie jest jeszcze trzecie audytorium (do którego Rorty siebie nie zalicza), składające się z ludzi parających się „dekonstrukcjonistyczną krytyką literacką”, asymilujących wczesnego Derridę do myśli Paula de Mana⁴⁰. O swoistych relacjach zachodzących między krytyką literacką a filozofią, oraz o grożących niebezpieczeństwach takiego mariażu, pisze Rorty między innymi w „Texts and Lumps”. Krytyka literacka, jak to ujmuję, porusza się ruchem wahadłowym między pragnieniem drobnych, dokładnych zadań, a kreśleniem szerokich wizji. Obecnie znajduje się na etapie „malowania wielkich obrazów”, stąd jej gwałtowne zainteresowanie filozofią. Jednakże

uważam – stwierdza – że istnieje niebezpieczeństwo, iż krytycy literaccy szukający pomocy w filozofii, *mogą ją potraktować nazbyt poważnie*. Stanie się tak, jeżeli będą oni sądzić, że filozofowie dostarczają ‘teorii znaczenia’ czy ‘teorii o naturze

³⁹C, s. 125.

⁴⁰PP II, s. 113, kursywa moja – M. K.

interpretacji', tak, jakby 'badania filozoficzne' tych tematów zrodziły ostatnio interesujące, nowe 'wyniki'⁴¹.

Podobnie i filozofia oscyluje pomiędzy autowizerunkiem wymodelowanym na Kuhnowskiej „nauce normalnej”, w której drobne problemy zostają definitywnie rozwiązane jeden po drugim, a autowizerunkiem wymodelowanym na jego „nauce rewolucyjnej”, w obrębie której „wszystkie dawne problemy filozoficzne zostają odrzucone jako pseudo-problemy, zaś filozofowie zajmują się przeprowadzaniem rede-skrypcji zjawisk w nowym słowniku”. Teoria literatury skorzystała głównie z filozofii drugiego typu, jednak – niestety, jak mówi Rorty – stara się dokonywać swych opisów w taki sposób, jakby skorzystała z jej pierwszego rodzaju. Używa więc scjentyistycznej retoryki, charakterystycznej dla analitycznego stylu filozofowania; słyszy się nieraz, iż „filozofia wykazała, że...”, względnie „filozofia już dawno wykazała, że...”, gdy tylko teoria ta zabiera się do uprawomocnienia faworyzowanego przez siebie podejścia do tekstu literackiego. A przecież lepiej zdać sobie sprawę z tego, że „filozofia nie dochodzi z większym prawdopodobieństwem do 'definitywnych rezultatów' niż sama krytyka literacka”⁴². Wspominaliśmy już tutaj o tym, że filozof pragmatyczny „ma do opowiedzenia historię o swoich ulubionych i najmniej lubianych książkach”... Zdaje się zatem, że dopiero „późny” Derrida (choć już nie dzisiejszy, jak się zdaje) stanowi dla Rorty'ego idealny przykład, potrzebny do prowadzenia rozważań o dystynkcji prywatne/publiczne; Michel Foucault, przy okazji rozważań poświęconych jego dziełu, takim dobrym przykładem jeszcze nie był.

Kończąc, powiedzmy tak: Rorty proponuje spójną i optymistyczną wizję (w przeciwieństwie do pesymistycznego spojrzenia „melancholijnych” Francuzów) postmodernistycznej rzeczywistości, dla której centralnym odniesieniem jest - liberalna – likwidacja „okrucieństwa” i „poniżenia”; chce „życzliwie doradzać”, nie tworząc zawsze potencjalnie niebezpiecznych metanarracji i utopii. Zdaje sobie sprawę z przemijania modernistycznej „ery ogrodników” (Z. Bauman), z jej wizjami „społeczeństwa doskonałego”, świadom jest odchodzenia w niebyt epoki Jednej Prawdziwej Deskrypcji i godzi się na przyszłą

⁴¹PP I, s. 78.

⁴²Tamże.

egzystencjalną niepewność, przygodność postmodernistycznego bytu, na brak nie tylko *arche*, ale i *telos*. Bowiem obawia się „szygalew-szczyzny”, „raju na ziemi”, wie - jak pisze Dostojewski w *Biesach* - iż najgroźniejsza jest „idea utarzana w błocie”, „idea, która trafiła na ulicę”. A spośród idei modernistycznych, jak wiemy, przytrafiło się to niejednej...

Rorty a autokreacja

Chciałbym zająć się w tym szkicu rozważeniem możliwości ewoluowania poglądów Richarda Rorty'ego w kategoriach – zaproponowanej przez niego samego – dystynkcji na to, co publiczne i na to, co prywatne, oraz w terminach jego dychotomicznej pary pojęć: solidarności i autokreacji. Starałbym się o pokazanie, iż Rorty jako badacz innych filozofów skłania się coraz bardziej ku uznaniu wagi filozofowania autokreacyjnego, wzbogacającego „słownik finalny” (*final vocabulary*) danej osoby, zaś z drugiej strony, jako filozof, jak dotąd w odniesieniu do sfery prywatnej – we własnym filozofowaniu – pozostaje raczej powściągliwy i pełen rezerwy. Byłoby to zatem prześledzenie dwóch możliwych ról w filozoficznej grze językowej – spojrzenie na Rortowskie ujęcie poszczególnych filozofów jako bohaterów filozoficznej tradycji oraz rzut oka na Rorty'ego samego w roli filozofa w sensie tradycyjnym, czyli zainteresowanego tzw. „problemami filozoficznymi”, „odwiecznymi kwestiami filozoficznymi”, ogólnie – grą językową Filozofii przez duże „F” (by posłużyć się tutaj opozycją owej „post-Filozoficznej filozofii” i „Filozofii” z *Consequences of Pragmatism*).

Najpierw należałoby, jak się zdaje, krótko nakreślić Rortowskie rozumienie poszczególnych członów wymienionych dychotomii, rozjaśnić wprowadzone w *Contingency, Irony, and Solidarity* interesujące nas tu pojęcia. Zaczniemy od tego, iż Rorty – wyróżniając z jednej strony pisarzy autokreacji (takich jak Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger czy Nabokov), z drugiej zaś pisarzy solidarności (jak Marx, Mill, Habermas czy Rawls) – namawia nas do tego, abyśmy nie starali się dokonywać pomiędzy nimi wyborów, abyśmy ich sobie nie przeciwstawiali, a raczej – jak to ujmuje – „nadawali im równą ważność.

a następnie używali do różnych celów”¹. Albowiem nie istnieje sposób złączenia autokreacji i solidarności na poziomie teorii, nie istnieje taka filozoficzna perspektywa, która pozwoliłaby utrzymać osobistą doskonałość i solidarność czy sprawiedliwość w jednym ujęciu (prywatny słownik autokreacji i publiczny słownik solidarności to dwa niewspółmierne uniwersa, pozbawione wspólnego odniesienia i podzielanego języka). Nie istnieje ponadto wspólny cel: dla autokreacji jest nim doskonalenie własnej jaźni tak, aby uniknąć dania możliwości opisanie siebie w obcym – a nie własnym – „finalnym słowniku”, dla solidarności cel stanowi zaniechanie poniżania, minimalizowanie okrucieństwa, łagodzenie bólu. Założeniem Rorty’ego jest, iż solidarność ludzka wzrasta wtedy, gdy ma odniesienie nie do abstrakcyjnie pojmowanej „ludzkości”, lecz do „jednego z nas”, gdzie „my” oznacza „coś mniejszego i bardziej lokalnego niż rasa ludzka”². Postęp moralny jest postępowaniem ku większej solidarności, rozumianej jako zdolność ujmowania tradycyjnych różnic (religijnych, rasowych, zwyczajowych) jako nieistotnych, gdy porówna się je z podobieństwami gdy idzie o ból i poniżenie. Rortowska solidarność (różna od utożsamiania się z „ludzkością jako taką”) jawi mu się jako charakterystyczne znamię pierwszej epoki w historii ludzkości, w której, jak mówi, „duża ilość osób stała się zdolna do oddzielenia pytania: ‘Czy wierzysz w to i pragniesz tego, w co my wierzymy i czego pragniemy?’, od pytania: ‘Czy znosisz cierpienie?’. W moim żargonie jest to zdolność rozdzielania pytania o to, czy ty i ja podzielamy ten sam słownik finalny i pytania o to, czy cierpisz. Rozdzielenie tych pytań umożliwia oddzielenie pytań publicznych od prywatnych, pytań o ból od pytań o cel ludzkiego życia, domenę liberała od domeny ironisty. Umożliwia ono tym samym poszczególnej osobie być i jednym, i drugim”³.

Wyjdźmy od tego w rozważeniu ewolucji myślenia Rorty’ego, iż w tekście „Habermas and Lyotard on Postmodernity” (1984) ewiden-

¹C, s. XIV. Do książek Rorty’ego odsyłam tu w sposób następujący: *Consequences of Pragmatism* – [CP], *Contingency, Irony and Solidarity* [C], *Philosophical Papers*, vol. I – [PP I], *Philosophical Papers*, vol. II – [PP II].

²C, s. 191.

³R. Rorty, tamże, s. 198. Zygmunt Bauman pyta w tym kontekście o wielkość owej „dużej ilości osób”, podkreślając jednocześnie wagę powyższej dystynkcji dla losu tak rozumianej (postmodernistycznej) solidarności. Wedle niego tolerancja dzisiaj możliwa jest wyłącznie w formie solidarności. Zob. Z. Bauman, *Intimations of Postmodernity*, London: Routledge, 1992, s. XXI.

tnie gani on Foucaulta za to, iż ten „pisze ze stanowiska odległego o lata świetlne od problemów współczesnego społeczeństwa”, iż jest „jedynie obojętnym obserwatorem” istniejącego porządku społecznego a wreszcie za brak w jego dziele „retoryki emancypacji”⁴. Poza tym cechuje je „niezwykła oschłość”, „oddalenie”, słowem – brakuje w jego pismach owego wspólnotowego „my”. Podobne tony przybiera w tym tekście krytyka Jean-François Lyotarda, gdy Rorty bada kontrolerską (wynikłą u początków postmodernistycznej debaty) pomiędzy Habermasem a jego francuskim antagonistą. Rorty pisze tam rzecz następującą: „Cokolwiek Habermas uzna za utrzymujące 'podejście teoretyczne', nieufny Lyotard zaliczy do 'metanarracji'. Cokolwiek porzuca takowe podejście, zostanie przez Habermasa uznane za mniej czy bardziej irracjonalne, albowiem rezygnuje z pojęć używanych do usprawiedliwiania rozmaitych reform, które od czasów Oświecenia znaczą historię zachodnich demokracji, oraz z pomocą których wciąż krytykuje się instytucje społeczno-ekonomiczne Wolnego oraz Komunistycznego świata. Porzucenie stanowiska, które jest – jeśli nie transcendentalne – to przynajmniej 'uniwersalistyczne', wydaje się Habermasowi zdradą społecznych nadziei, pozostających w centrum polityki liberalnej”⁵. Idzie tu zatem o różnice o kardynalnym znaczeniu dla obydwu filozofów – idzie o „prywatną ironię i liberalną nadzieję” (by posłużyć się metaforycznie tytułem jednego z rozdziałów Rortowskiej książki o „przygodności, ironii i solidarności”). Habermas reprezentuje w tym sporze opcję nastawioną na ową „społeczną nadzieję”, wymagającą od filozofa wysiłków na rzecz postępu „ducha ludzkiego”. Lyotard, nieufny wobec globalnych projektów, wobec społecznych „wielkich opowieści”, opowiada się za mikronarracjami, mikrologiami, mającymi za cel wskazywanie na drobne „niesprawiedliwości” w ramach istniejących układów społecznych oraz doradzanie, wskazywanie potencjalnych rozwiązań. Projekt Habermasa jawi się dzisiaj może jako bardziej radykalny, lecz mniej efektywny, propozycje Lyotarda – choć deklaratywnie mniej „zaangażowane” – na dłuższą metę być może otwierają możliwość większych zmian w świecie symbolicznym, niż można by się po nich spodziewać.

Rorty w swoim tekście zdaje się nie dostrzegać u Lyotarda jednej cechy i na ten aspekt krytyki w interesującej nas tu ewolucji

⁴PP II, s. 173.

⁵PP II, s. 165.

chcemy zwrócić uwagę – a mianowicie takiej, iż poszukiwanie wzniosłości w ramach koncepcji estetyki oporu wcale nie jest, wbrew pozorom, wolne od odniesień społecznych czy etycznych, nie jest odezwane od owej „solidarnościowej” strony ludzkich zachowań. Rorty uważa, iż potrzeba niewypowiadalnego, potrzeba wzniosłości, żądza wykraczania poza narzucane ograniczenia, nie zbiega się nigdy z potrzebami społecznymi: „Nie powinno się ujmować intelektualisty jako tego, kto służy celowi społecznemu – powiada – kiedy podąża on za rzeczoną potrzebą”⁶. U Lyotarda – jak wiadomo – nieprzypadkowo estetyka „wzniosłości” jest synonimem estetyki „oporu” – i chociaż nie chodzi tu o opór społeczny, o jakiś powszechny ruch społecznej odmowy, to jednak istotnym rysem owej estetyki jest opór kulturowy, sprzeciw wobec mocy kapitału i omnipotencji (Horkheimerowsko-Adornowskiego) rozumu instrumentalnego, jakiegoś zdegenerowanego przedłużenia Kantowskiego rozumu teoretycznego⁷. Motyw estetyczny i motyw społeczny (czy specyficznie „polityczny” w sensie Lyotardowskim) splatają się w amalgamat, z którego nie daje się wydestylować myśli „estetyzującej”, dla której zarzutem byłoby, iż jest „jedynie estetyczna”, ani też myśli „upolitycznionej”, zideologizowanej, a więc zorientowanej na doraźne korzyści polityki. Odpowiedź Lyotarda na Habermasowskie kwestie tkwi w „drobnych narracjach”, w (potencjalnie) obdarzonych olbrzymią siłą krytyczną kontrnarracjach, obejmujących poza sferą polityczną i estetyczną, również sferę poznawczą i praktyczną.

Rorty wyraźnie rozdziela oba motywy ludzkich działań (motywację autokreacyjną od solidarnościowej) i Lyotarda umieszcza jednoznacznie pośród filozofów „autokreacji”, przynajmniej jeśli idzie o problematykę wzniosłości: Habermas, zajmujący się „pięknymi sposobami harmonizowania interesów”, jest wedle niego filozofem solidarności, Lyotard, szukający „wzniosłych sposobów odérwania się od interesów innych”, miałby być filozofem autokreacji. Tak radykalna dychotomizacja postaw zdaje egzamin w przypadku Derridy z *Pocztówki*, jednakowoż nie wydaje się ona trafna i możliwa do zastoso-

⁶PP II, s. 176.

⁷Zob. choćby Lyotarda „The Sublime and the Avant-Garde” czy „Philosophy and Painting in the Age of Their Experimentation: Contribution to an Idea of Postmodernity”, [w:] *The Lyotard Reader*, ed. A. Benjamin, Oxford: Blackwell, 1989, s.. 181–212

wania w przypadku Lyotarda. Jego estetyka wzniosłości nie stanowi „uprywatnionej” wersji współczesnej filozofii, nie jest – jak wspominaliśmy w odniesieniu do Foucaulta – oddalona o lata świetlne od „problemów współczesnego społeczeństwa” – albowiem w samej idei „nieufności wobec (wszelkich przecież) metanarracji” oraz w opozycji wielka narracja/mikronarracja, tkwi swoiście wywrotowe jądro, przez Rorty’ego niedostrzeżone bądź pominięte jako nieistotne. Tyle powiedział Rorty w czasach, gdy jego postać „ironisty” z *Contingency, Irony, and Solidarity* nie została jeszcze wykrystalizowana. Widać wyraźnie, jak wtedy w filozoficznym myśleniu autora dominowała sfera publiczna, domena solidarności, i to ona wyznaczała ocenę współczesnej filozofii francuskiej, z którą Rorty nie chciał mieć wiele wspólnego (widać to zresztą nie mniej wyraźnie z innej polemiki z Lyotardem, zatytułowanej „Cosmopolitanism without Emancipation”, gdzie oskarża on francuską „myśl różnicy” o jej „jawny antyutopizm, jawną utratę wiary w demokrację liberalną”)⁸. To, co prywatne, autokreacja i autoinwencja, zdają się nie mieścić w filozoficznej konstelacji Rorty’ego połowy lat osiemdziesiątych, choć – dodajmy – obie sfery nie zostały jeszcze w jego dyskursie wydzielone i radykalnie przeciwstawione.

Zmianę w podejściu do filozofowania autokreacyjnego i do sfery prywatnej w filozofii w ogóle przynosi chociażby pochodzący z 1988 roku tekst pt. „Moral Identity and Private Autonomy: The Case of Foucault”. Tutaj obiektem zainteresowania staje się tenże sam Foucault, okazuje się jednak, iż jego filozofowanie miało mimo wszystko swój sens i swoją wagę, chodziłoby jednakże o jeden drobiazg, aliści o kolosalnym znaczeniu: o *rozdzielenie* dwóch sfer (nazwanych tam sferą moralnej tożsamości i prywatnej autonomii), po których wędrowała uparta myśl Foucaulta, o oddzielenie – wyraźne, dokonane przez samego autora – dwóch ról, wskazanie na odrębność dwóch gier językowych. Foucault zatem miałby prawo do kreowania swojej osobowości, rozbudowywania swojego „finalnego słownika” – i przestałoby to już stanowić zarzut – gdyby tylko rozgraniczył ową moralną tożsamość (jako obywatela) i swoje (prywatne) poszukiwanie autonomii. Powiada tam Rorty tak: „Uważam, że Foucault powinien był odpowiedzieć na pytania: ‘Po czyjej jesteś stronie?’, ‘Jakie są twoje wartości?’, w sposób następujący: ‘Stoję po waszej stronie jako współobywatel, jako filozof jednakże trzymam się sam, na uboczu, realizu-

⁸ PP I, s. 220.

jąc projekty autokreacji, które nic was nie obchodzą. Nie zamierzam przedstawiać filozoficznych racji na rzecz bycia po waszej stronie w sprawach publicznych, albowiem mój projekt filozoficzny jest projektem prywatnym, nie nadającym moim politycznym działaniom ani motywu, ani usprawiedliwienia”⁹.

W rzeczonym tekście pojawiły się zatem na równych prawach dwie sfery, dwa potencjalne odniesienia filozoficznego dyskursu, dwie – nie przystające do siebie – części ludzkiej jaźni: prywatna i publiczna. Foucault, dodajmy, był dla Rorty’ego z tego okresu przykładem wygodnym, a to z tego względu, iż dzieła jego ewidentnie dotyczyły spraw publicznych, choć stawiały je w niespotykanym dotąd świetle. Tak więc pewna równowaga między (oddzieloną już) filozofią uprywatnioną a filozofią publiczną, między jej wątkami autokreacyjnymi a solidarnościowymi, zostaje tu zachowana. Zwróćmy uwagę, iż najciekawsze teksty o Derridzie – z wyjątkiem arcyinteresującego eseju „Philosophy as a Kind of Writing” (1979), zapowiadającego niejedną z późniejszych wątków interpretacyjnych – powstawały pod koniec lat osiemdziesiątych, wtedy też (1989) wydana została książka *Contingency, Irony, and Solidarity*. Jak się zdaje, Derrida – do tego aby stać się sztandarowym Rortowskim przykładem filozofowania ironicznego, filozofowania bez „liberalnej nadziei”, a skierowanego ku autokreacji – musiał czekać, aż sam Rorty wyeksponuje jeden człon z równoważącej się dotąd pary. Członem tym stało się, jak się można domyślać, to, co prywatne.

Analizując w *Contingency, Irony, and Solidarity* późne dzieło Derridy, głównie *La carte postale* (*Pocztówka*), Rorty już niedwuznacznie akceptuje niepubliczny typ filozofowania. Rolę Derridy w filozofii przyrównuje do roli, jaką w literaturze odegrał Proust – obaj wyznaczają nowy horyzont, żądają nowych kryteriów dla ustosunkowania się do swego dzieła. Słowem – rozszerzają granice możliwości. Powiada Rorty: „Uważam, że doniosłość Derridy tkwi w tym, iż miał on odwagę porzucić próbę złączenia tego, co prywatne i tego, co publiczne, miał odwagę przestać próbować połączyć poszukiwanie prywatnej autonomii z publicznym oddźwiękiem i użytecznością”¹⁰. Derrida, w ujęciu Rorty’ego, nie chce brać udziału w grze językowej, która przeprowadza rozróżnienie pomiędzy „fantazją i argumentem,

⁹PP II, s. 198.

¹⁰C, s. 125.

filozofią i literaturą, pisanem poważnym i pisanem żartobliwym” – przede wszystkim jednak nie ma zamiaru grać zgodnie z regułami słownika finalnego kogoś innego. Zwróćmy uwagę na to, ile nieskrywanego zachwytu tkwi w (podsumowującym) zdaniu Rorty’ego o Derridzie, iż ten „napisał taką książkę, o napisaniu jakiej *nikt nigdy* nawet wcześniej nie *pomyślał*”¹¹. Wreszcie nieprzypadkowo przecież dzieło Derridy w filozofii zestawia on z dziełem – katedrą Marcela Prousta, zamykającym z jednej strony wielką tradycję francuskiej prozy, wychodzącą od Montaigne’a, z drugiej zaś otwierającym przed powieścią XX wieku nowe horyzonty.

W zrównoważeniu obu członów dystynkcji, a następnie zaś przeważeniu na korzyść jednego z nich, pomaga Rorty’emu konstrukcja postaci „ironisty” jako bohatera kulturowego, spełniającego trzy wymagania: po pierwsze musi on stale żywić wątpliwości co do swojego (aktualnego) słownika finalnego, albowiem nie pozostają na niego bez wpływu napotkani ludzie czy przeczytane książki. Po drugie, musi zdawać sobie sprawę, iż powyższych wątpliwości nic nie może rozwiązać, i po trzecie wreszcie – nie może uważać, iż jego słownik finalny jest „bliższy” rzeczywistości niż wszelkie słowniki inne. Skoro przygodna i krucha jest jego jaźń, równie zmienny i kruchy pozostaje jego słownik finalny¹². Choć *Contingency...* w przeważającej mierze poświęcona jest ironiście „liberalnemu” oraz liberalnej utopii, to przecież przebija z niej podziw i uwielbienie dla ironisty „nietliberalnego”, ironisty, który konsekwentnie opiera się przyjęciu kwalifikacji „liberała” – podziw dla Derridy. (Warto zwrócić uwagę, iż zupełnie inny jest stosunek Rorty’ego do Habermasa, który, choć „liberalny”, nie jest jednak „ironiczny”; choćby po tej niesymetryczności widać, jak istotna jest ironia: brak liberalizmu (przy ironii) można wybaczyć, braku ironii (przy liberalizmie) – nigdy.

¹¹C, s. 137 – podkr. moje, M.K.

¹²Dodajmy, iż Rorty, zgodnie z założoną koncepcją przygodnego charakteru ludzkiej jaźni i ludzkiej osobowości, stanowczo odrzuca ideę, iż – na przykład – obozowym strażnikom w Oświęcimiu brakowało jakiegoś składnika esencjalnie ludzkiego, co powodowało ich właśnie nie-ludzkie zachowanie, zgadzając się tym samym z Baumanem, który podobnie jak Lyotard tropi zależności modern – Holocaust, a nie choćby „osobowość autorytarna” – Zagłada. zob. Z. Bauman, *Nowoczesność i Zagłada*, Warszawa: Masada, 1992, J. F. Lyotard, *Le Différend*, (tłum. ang. *The Differend. Phrases in Dispute*, Manchester University Press), 1988, s. 86–127.

Zdaje się, iż *Contingency...* przenika swoiste napięcie, związane chyba u Rorty'ego z wciąż jeszcze – przynajmniej w odniesieniu do siebie samego – tradycyjnym ujęciem roli filozofa i filozofowania oraz przyjęciem klasycznego modelu intelektualisty¹³. Napięcie owo rodzi się między entuzjastyczną, gorącą akceptacją niepublicznej (i nieliberalnej), a właśnie uprzywatnionej formy prowadzenia filozoficznego dyskursu, jaką jest twórczość późnego Derridy, a mimo wszystko niezmiernie konkretnymi projektami „liberalnej utopii”, ciągłą troską o owe „szczegóły bólu”, o „poniżenie”, „okrucieństwo”, przenikające większą część tego dzieła. W owym napięciu (obecnym również w tekstach z *Philosophical Papers*) skrywa się – mniej czy bardziej zawołowane – pytanie o znaczeniu podstawowym: kim jestem?, co robię dzisiaj w kulturze, czyli pytanie o tożsamość filozofa. Napięcie to wyraża się w wielu równoległych parach pojęciowych i w rozmaitych ujęciach: i tak pyta Rorty – w nawiązaniu do Derridy – czy jest on „pisarzem prywatnym” czy też „pisarzem obdarzonym publiczną misją”, czy jest „literatem”, czy może „filozofem”, w odniesieniu do Foucaulta stawia zaś pytanie o to, czy jest on „poetą” (czy „rycerzem autonomii”), czy też „filozofem”, nawiązując tym samym do trwającego od czasów Platona sporu o prymat między poezją a filozofią¹⁴. Rorty zestawia wreszcie ze sobą filozofa – „inżyniera społecznego” i filozofa – „poetę” i – jak się zdaje – równą atencją darzy jednego i drugiego. Można by dokładnie pokazać, w których tekstach Rorty'emu bliższe staje się (pragmatyczne) wywyższenie filozofii jako „przedłużenia polityki”, w których zaś stawia ponad nie autokreacyjne „rekontekstualizowanie poprzedników”¹⁵. Jednocześnie można by wskazać, jak daleki był Rorty od myśli postmodernistycznej w czasach, gdy krytykował Lyotardowską koncepcję „znaków historii” (inspirowaną

¹³ Por. M. Kwiek, „Zdrada we krwi. O Sokratejskim charakterze intelektualistów postmodernistycznych”, *Czas Kultury*, marzec–Kwiecień 1992.

¹⁴ Zob. R. Rorty, „Is Derrida a Transcendental Philosopher?”, „Texts and Lumps”, [w:] *Essays on Heidegger and Others*, op. cit., czy anonsowany tu już tekst o Foucaulcie.

¹⁵ Choćby, tytułem przykładu, „Philosophy as Science, as Metaphor, as Politics” i „Habermas and Lyotard on Postmodernity” z jednej strony, z drugiej zaś rozdział o Derridzie z *Contingency...*, czy „Texts and Lumps” z *Essays on Heidegger...*

myślą Kanta) czy jego ideę „*defaillance* moderny”¹⁶, gdy francuski postmodernizm zdawał mu się „nieodpowiedzialny” i „rewolucyjny” – nie zaś reformistyczny w duchu amerykańskiego pragmatyzmu – następnie zaś jak się do niej zbliżył, aż do uznania roli nowych alternatyw, nowych „słowników” w transformacjach sposobów myślenia¹⁷.

Z zewnątrz można by to wyobrazić sobie jakoś tak: ja, neopragmatyczny liberal (pytanie – czy postmodernistyczny w Lyotardowskim sensie?) Richard Rorty, z pewnych względów – natury osobowościowej? kulturowej? instytucjonalnej? – nie mogę sobie pozwolić na uprawianie takiej filozofii, jaka jest dziełem Derridy. Ja, Richard Rorty, nie mogę być „jedynie ironiczny” (tzn. jedynie „pozbawiać nas pewności, odsłaniając niejednoznaczność świata”, jak w *Sztuce powieści* powiadał o „drażniącej ironii” Kundera), mogę być tylko ironistą liberalnym, przy czym dla mnie większą wartość ma z tej pary pojęć liberalizm (i „solidarność”, o której rozdział nieprzypadkowo zamyka książkę o przygodności). Podziwiam jednak – zwróćmy uwagę, jaka siła tkwi w pierwotnym, pozytywnym przeciwieństwie, co wynika z treści, tytule rozdziału: „Od ironicznej teorii do *private jokes*!” – wytrwałość i konsekwencję Derridy, zaś pod wpływem uroku filozofii tego rodzaju – uznają filozofowanie autokreacyjne za absolutnie równorzędne, jeśli nie wyższe, choć mnie, Richardowi Rorty’emu, niedostępne... Rorty’ego zdaje się fascynować poetycka strona filozofii, nie zaś jedynie conceptualna, teoretyczna, argumentacyjna. Już we wspomnianym tekście poświęconym Foucaultowi stwierdza, iż był on filozofem, który domagał się przywilejów poety. „Jednym z tych przywilejów jest riposta” A co powszechna ważność ma wspólnego ze mną? Sądę – konkluduje, ujawniając poniekąd swoje pragnienia – że *filozofom należy się ten przywilej nie mniej niż poetom, a zatem*

¹⁶Zob. J. F. Lyotard, „Universal History and Cultural Differences” czy „The Sign of History” [w:] *The Lyotard Reader*, op. cit., por. również mój „Znak historii” (Lyotard, Rorty, Foucault) z tej książki.

¹⁷A więc, by zderzyć ze sobą dwa cytaty z Rorty’ego, wyrażające dwie odmienne myśli wyrażone w tych samych filozoficznych kategoriach: „Ta różnica pomiędzy pragnieniem *nowych słowników* [Francuzi], a pragnieniem *nowych argumentów* [Anglosasi] pozostaje ściśle związane z różnicą pomiędzy polityką rewolucyjną a polityką reformistyczną” („Cosmopolitanism without Emancipation”, op. cit. s. 221) oraz – cztery lata później – „jedyną rzeczą, która może zastąpić intelektualny świat jest inny intelektualny świat – *nowa alternatywa*, a nie *argumentacja przeciw alternatywie starej*” („Is Derrida a Transcendental Philosopher?”, op. cit. s. 121).

uważam tę replikę za wystarczającą”¹⁸. Rorty mógł wtedy jeszcze nie przypuszczać, że za kilka lat klasycznym przykładem filozofa-poety stanie się dla niego – wtedy jeszcze chyba niedoceniany choć dostrzegany – Derrida. (Zwróćmy uwagę jak pod piórem Rorty’ego Derrida staje się prosty, przyswajalny, zrozumiały, jak świetnie pasuje doń dostarczany przez amerykańskiego filozofa klucz...) Warto zauważyć w tym miejscu, iż ironia niekoniecznie staje się antyliberalna, jest raczej tak, iż myślenie ironiczne – wedle Rorty’ego biegnące od Hegla, przez Nietzschego, Heideggera, Foucaulta do Derridy – jest indyferentne w stosunku do sfery publicznej, w stosunku do „życia publicznego i politycznych kwestii”¹⁹. Filozofowie ironiczni są nieocenieni, gdy idzie o nasz prywatny autowizerunek, wykreowanie własnej jaźni, autonomię myślenia i wrażliwości, bezużyteczni zaś – gdy weźmiemy pod uwagę cele polityczne, czy też szerzej – publiczne. Ironia staje się groźna (gdyż antyliberalna) jedynie wtedy, gdy intelektualistę ogarnia pragnienie, by jego prywatna, autokreująca się i autonomiczna jaźń, posłużyła za model dla innych. Bowiem – jak powiada Rorty gdzie indziej – „kiedy zaczyna on sądzić, iż *moralnym* obowiązkiem istot ludzkich jest osiągnięcie tej samej wewnętrznej autonomii, jaką osiągnął on sam, to zaczyna myśleć o zmianach politycznych i społecznych, które im w tym pomogą. Wtedy zaś może on zacząć uważać, że jego *moralnym* obowiązkiem jest owe zmiany spowodować, *niezależnie* od tego, czy jego współobywatele ich pragną, czy też nie”²⁰.

Nie należy jednak zapominać i o tym, że już w drugiej połowie lat siedemdziesiątych Rorty dostrzegał wagę filozofowania Derridy, nie korzystając jednak jeszcze wtedy z dystynkcji prywatne/publiczne i – zwłaszcza – autokreacja/solidarność. Ujmował wtedy Derridę jako – między innymi – „pisarza pomagającego nam ujmować filozofię raczej jako rodzaj pisania, a nie domenę quasi-naukowego badania”²¹. Posługiwał się on w owym czasie raczej opozycją filozofii i literatury, filozofa z jednej, pisarza zaś z drugiej strony, bądź też – zupełnie nieśmiało – filozofii „normalnej” i „nienormalnej” (*normal* i *abnormal*, przy czym ta ostatnia kwalifikacja pozbawiona była potępienia

¹⁸PP II, s. 198 – podkr. mój.

¹⁹C, s. 83.

²⁰PP II, s. 194.

²¹Richard Rorty, „Derrida on Language, Being and Abnormal Philosophy”, [w:] *The Journal of Philosophy*, vol. LXXIV, No. II, s. 673.

czy pejoratywnego zabarwienia). „Nienormalne badanie – nazywane 'rewolucyjnym', kiedy przynosi efekty zaś 'wariackim', kiedy ich nie przynosi – wymaga jedynie geniuszu”, powiadał autor. Idea, iż filozofia i filozof nie są niczym niezwykłym (po co więc dociekać, co jest filozofią *naprawdę*, czy też, kto *naprawdę* zasługuje na miano filozofa), iż filozofia może być tylko (?) jedną z możliwości, jakie daje pisanie, pojawiła się po raz pierwszy u Rorty'ego w rozbudowanej formie w eseju „Philosophy as a Kind of Writing”, który znalazł się później w tomie *Consequences of Pragmatism* (1982). Tam właśnie zauważa on, iż filozofii nie konstytuują jej odwieczne pytania i problemy, lecz specyficzna tradycja – tradycja filozofów właśnie; a więc Papa Parmenides, stary, pocziwy Wujek Kant, nieznosny braciszek Derrida – że filozofia to coś w rodzaju „romansu rodzinnego” (*a family romance*), przynajmniej w swojej wersji dialektycznej, nie-kantowskiej, „heglowskiej”, czyli pisanej z małej, nie zaś dużej litery. Czy Derrida pragnie pojąć książki Hegla? Nie, on tylko – powiada Rorty – „pragnie pobawić się Heglem. Nie chce napisać książki o naturze języka; chce pobawić się tekstami, o których inni ludzie sądzili, że piszą je o jego naturze”²². Czy pisze jakąś filozofię? Proponuje spójne i zrozumiałe ujęcie czegokolwiek, o co pytano w filozoficznej tradycji? Protestuje przeciwko błędom którejs z szkół filozoficznych? Nie, pokazuje tylko, iż nie istnieje ostatnie słowo, ostatni komentarz, racja ostateczna – lecz raczej kolejna redeskrypcja w ciągu wcześniejszych redeskrypcji, kolejna reinterpretacja w ciągu reinterpretacji dokonanych przez poprzedników. Reasumując, Rortowski Derrida z tegoż eseju jest filozofem (czy może już metafizykiem?) przede wszystkim dlatego, że o filozofach *pisze* właśnie; że zajmują go Hegel, Husserl czy Heidegger, a nie, dodajmy – na przykład – Cervantes, Rabelais, Sterne czy Fielding. (Granice takiego pojmowania filozofii stanowi *La Carte postale*, dzieło niemal „prywatne”, a przecież niezaprzeczalnie filozoficzne, bo czyż Sokrates, który *pisze*, nie jest problemem filozoficznym?)²³. Kil-

²²CP, s. 96.

²³Powiada tam Derrida tak: „Nie oprzytomniałem jeszcze po tej odkrywczej katastrofie: Platon za Sokratesem. Zawsze był za nim, jak się sądzi, ale nie tak. (...) Co za para. Sokrates odwraca się tyłem do Platona, który kazał mu pisać wszystko to, czego pragnął, udając, że otrzymał to od niego. (...) Piszący Sokrates, zdajesz sobie z tego sprawę, i do tego na pocztówce. (...) Oni nie zrozumieliby z tego nic. Nie więcej niż z tego wszystkiego, co dotąd wysyłałimy do siebie”. *The Post Card*, University of Chicago Press, 1987.

kanaście lat zabrało Rorty'emu takie zrekontekstualizowanie pojęcia „filozofia”, aby dzieło Derridy mieściło się w nim na pełnych prawach. Już w tym tekście z 1977 r. Rorty – dystansując się wprawdzie od owej „kontynentalnej” filozofii poprzez ulokowanie siebie w ramach „poważnej” tradycji anglosaskiego myślenia filozoficznego – dojrzał sens i celowość zajmowania się *filozofami*, a nie tylko filozoficznymi twierdzeniami, znaczenie przekraczania i przewyższania poprzedników, a nie tylko rozwiązywania odziedziczonych po nich problemów. To filozoficzne rozszczepienie na dwie tradycje wedle Rorty'ego miało miejsce po Kancie, wraz z Hegłowską *Fenomenologią ducha* i trwa do dzisiaj, powodując, iż równolegle istnieją dziś jakby dwie „filozofie”, które łączy jedynie wspólna, tradycyjna nazwa²⁴.

By powtórzyć krótko raz jeszcze: u Rorty'ego zdaje się ujawniać interesująca ewolucja w podejściu do filozofii, jej roli, statusu i miejsca w świecie, oraz do filozofa i jego zadań. Obok postaci publicznie „zaangażowanej”, rodzi się filozof prywatny (powiada Rorty: „Twierdzę, iż filozofowie ironiczni są filozofami prywatnymi”), którego filozofia jest „bezużyteczna” dla liberałów „jako liberałów”. Wraz z kresem epoki metanarracji, odchodzi w niebyt jej „producent” (jak go nazywa Lyotard) – filozof w rozumieniu tradycyjnym. Ewolucję tę u Rorty'ego można by skrótkowo przedstawić w postaci następujących haseł (choć pojawiły się one *explicite* dopiero w ostatnim etapie, wymagającym radykalnych, dychotomicznych rozgraniczeń): to, co **publiczne** – to, co **publiczne i prywatne** – to, co **prywatne**. Rortowska droga jawi się jako dość dzisiaj charakterystyczne, stopniowe odchodzenie od dyskursu „publicznego” (w ramach którego obiektem krytyki był choćby Foucault, chociaż Derrida już przeblyskiwał gdzieś jako interesujący temat z pogranicza filozofii i literatury), poprzez akceptację obydwu typów filozofowania i równoprawność obydwu sfer: publicznej i prywatnej (jak w „Przypadku Foucaulta”), do jawnie wyrażanego urzeczenia „prywatnym” i „autokreacyjnym” filozofowaniem Derridy tak, jak odczytuje je Rorty w *Contingency, Irony and Solidarity*.

Sam Rorty – jak się zdaje – nie stosuje się w pełni do zaleceń kierowanych ku swojemu „ironiście”: nie własny finałny słownik jest jego celem, ideałem jego nie jest „tęgi poeta” (*a strong poet* Harolda Blooma, którego *Anxiety of Influence* nie może być pominięte pośród źródeł Rortowskiego dyskursu), nie tworzy on radykalnie własnej,

²⁴ Por. PP II, s. 23.

idiosynkratycznej językowej gry, porusza się w ramach odziedziczonych kwestii i problemów, choć o niektórych pisze, iż warto je „unieważnić”, ściera się z przeciwnikami na wspólnym gruncie, miast unikać starć i stosować różnorakie fortele, wreszcie – wciąż więcej w nim „liberała” niż „ironisty”, więcej orędownika solidarności niż autokreacji... Niezmiernie interesującym zdaje się, jaki będzie następny krok Richarda Rorty’ego, ale nie jako piszącego o filozofach (to już wiemy z ostatnich tekstów: brawo Derrida!), ale jako tego, kto filozofem jest właśnie (by utrzymać jeszcze tę starą dystynkcję), kto sam zmagać się musi z niewspółmiernością prywatnego i publicznego uniwersum. Czy rzeczywiście „filozofia stała się ważniejsza dla dążenia do prywatnej doskonałości niż dla jakiegokolwiek publicznego zadania”?²⁵, a jeśli tak, to w jakiej mierze owo stwierdzenie stosowałoby się do jego autora? czy i on wkroczy bądź wkracza – jak można by przewidywać po naszkicowanej tu nieśmiało „ewolucji” – w prywatny świat filozoficznej wyobraźni, fantastycznych – bo jedynie (?) autokreacyjnych – projektów?²⁶

²⁵C, s. 94.

²⁶Niezwykłe inspirująca dla mnie okazała się replika Richarda Rorty’ego na angielską (skróconą) wersję tego tekstu. Pokazała mi ona – poprzez ujawniony ocean nieporozumienia – iż problem autokreacji, którym się tu zająłem jest bardzo poważny i wymaga, wbrew opinii Rorty’ego, dalszej uwagi. Por. Richard Rorty, „Response to Marek Kwiek” [w:] *Ruch filozoficzny*, tom L, nr 2/1993.

Dlaczego neopragmatyzm kocha literaturę, czyli o wyższości „mądrości powieści” nad „mądrością filozofii”

1.

W swoich peregrynacjach po meandrach Rortowskich rozważań o literaturze zaczniemy od stwierdzenia najważniejszego i zarazem najogólniejszego: otóż zdaje się, iż Richarda Rorty’ego spojrzenie na nią jest wynikiem jej konsekwentnie – by posłużyć się jego własną opozycją – „solidarnościowego” ujęcia; „druga strona”, literacka autokreacyjność, pozostaje przezeń poważniej nietknięta. Można wręcz odnieść wrażenie, że literatura została przez niego obarczona („nie-znośnym”) brzemieniem *odpowiedzialności*... Bo czyż w refleksjach Rorty’ego tryskają z niej źródła skrzących się metafor, ba, światów całych wykrzesanych mocą wyobraźni? czy w niej jest ów inny wymiar rzeczywistości, w której nie obowiązują skuwające człowieka, ziemskie zobowiązania i gdzie można dać upust skrywanym pożądaniom i namiętnościom? Nie, świat takiej literatury, o jakiej pisze Richard Rorty, jest światem spragmatyzowanym – zaś ona sama ma nam pomagać pierw w budowie, a następnie w obronie demokratycznego, liberalnego ładu jako jedna z żywiących ów ład utopii. Na przeciwnym biegunie, dodajmy od razu, znalazła się filozofia z danym jej prawem do wyboru autokreacji (danym tak ochoczo choćby tej części Derridy, z której może najślawniejsze są telekomunikacyjne fantazje *La carte postale* czy quasi-polemiki z *Limited Inc*). Wyglądałoby to może tak: pisarz musi być odpowiedzialny (wręcz – choć z innym ideałem w zamierzeniu – jak w Sartrowskiej koncepcji *littérature engagée*), filozof na pewną nieodpowiedzialność – czy raczej irrelewantę w stosunku do kwestii społecznych – pozwolić sobie może. Trochę to tak, jakby wezwać „poetów” z powrotem do *polis* po z górą dwóch tysiącach lat i kazać im myśleć o państwie i prawie, zwalniając jednocześnie część filozofów z zaszczytnego Platońskiego

zadania „oświeclania mroków” tego świata. W dzisiejszym klimacie intelektualnym łatwiej chyba pogodzić się z nową rolą filozofów niż zaakceptować przerzucenie części odpowiedzialności za powodzenie przygodnego, jakby nie było, eksperymentu liberalnych demokracji na barki pisarzy. Rorty zdaje się więc robić jakby zarazem krok do przodu i dwa kroki w tył, bo też jego pragmatyzm nie pozwala na zostawienie społeczeństwa na łasce bezdusznych technokratów, społecznych inżynierów przyszłości, kiedy to poeci i filozofowie nie mają już wiele do powiedzenia. (Inaczej postępuje Jacques Derrida, wtrącając tu krótką uwagę, przyznając „tej dziwnej instytucji zwanej literaturą”, jak pisze, prawo *tout dire*, mówienia wszystkiego, moc wyrywania się z zastanych reguł, kwestionowania ich i przemieszczania. Pisarz może mówić wszystko, co chce bądź co powiedzieć potrafi, pozostając pod instytucjonalną ochroną przed wszelką cenzurą; instytucja literatury jest wedle niego ściśle związana z „nowoczesną ideą demokracji”¹. Tak więc o ile u Rorty’ego literatura o demokrację „walczy”, o tyle u Derridy może już z jej uroków „korzystać”). Filozofia wraz z poezją w dużej mierze znajduje się po stronie „prywatnej”, po stronie „publicznej” natomiast, wraz z polityką, zostaje umieszczona powieść. Konceptualne zawilości filozofii i jednostkowe idiomy poezji nie zmieniają świata – klucz do rzeczywistości społecznej dzierży liberalna polityka i kształtująca wrażliwość powieść. Rozstrzygnięcie to niezwykle pragmatyczne, zrywające z tradycyjnie przypisywanymi rolami i obligacjami w kulturze. Warto więc zastanowić się nad tym, co pchnęło Rorty’ego do takich konkluzji i skąd czerpie on dla nich uzasadnienie.

Rozumowanie pragmatyczne przebiega z pozoru prosto: liberalnemu społeczeństwu nie potrzeba „fundamentów filozoficznych” – liberalnej kulturze lepiej przysłużą się wciąż ulepszone autodeskrypcje. Nauki ściśle przestały być, jak pisze, „najbardziej interesującą, obiecującą czy ekscytującą dziedziną kultury”², zaś wyobraźnię młodości poruszają sztuka i polityka. Kulturowym bohaterem postmoderny staje się „tęgi poeta” (*a strong poet*) – a nie wojownik, kapłan,

¹ Jacques Derrida, *Acts of Literature*, ed. by D. Attridge, New York: Routledge 1992, s. 37.

² Analogicznie jak w poprzednich rozdziałach odsyłam tu do książek Rorty’ego: *Consequences of Pragmatism* – [CP], *Contingency, Irony and Solidarity* – [C], *Philosophical Papers*, vol. I i II – [PP I] i [PP II] oraz *Philosophy and the Mirror of Nature* – [PMN].

mędrzec czy poszukujący obiektywnej prawdy przyrodnik. Ironiści uważają za swoich moralnych doradców nie filozofów, jak chciałaby cała francuska i niemiecka oświeceniowa tradycja, a krytyków literackich, bowiem najbardziej obawiają się oni tego, że dadzą się schwytać w jeden słownik – dokładnie ten, w którym zostali wychowani. Zmieniają więc perspektywy, porównują ze sobą same deskrypcje, a nie deskrypcje i ich „oryginały”. Wreszcie – czytają książki, „spędzają więcej czasu – mówi Rorty – na rozlokowywaniu książek niż realnie istniejących ludzi”³ (A już Marks powiedział w jednym z listów: „Jestem maszyną skazaną na pożeranie książek”⁴). Więcej do powiedzenia i więcej do zrobienia ma literatura – wraz z krytyką literacką, mniej kulturowo interesująca i mniej kulturze przynosząca jest w tym ujęciu tradycyjna filozofia. A zatem, opisując różne możliwości, albo zajmujemy się wyłącznie literaturą, albo spróbujemy przemyśleć inną możliwość tej drugiej, filozofii straconej z kantowskiego piedestału, albo przemyślimy filozofię poprzez specyficzny typ literatury (jak czynią to Francuzi, od Klossowskiego i Bataille’a po Foucaulta i Derride), albo też – wreszcie – będziemy milczeć metodą młodego Wittgensteina, udając, że nic się w czasach *postmodernity* nie zmieniło. A wtedy pewnie nadejdzie filozofii kulturowy kres.

Kultura i społeczeństwo potrzebują wiele „słowników moralnego namysłu” (jak je nazywa Rorty w tekście o Freudzie), które należy wciąż wykuwać, rozwijać i uaktualniać wraz ze zmieniającym się światem. Kantowska idealistyczna moralność obowiązku, jedna strona rozpadającej się filozofii moralnej (drugą była polityka, jak u Marksa czy Benthama), spowodowała istotne zubożenie możliwości moralnego namysłu. Wynikiem zamknięcia możliwości filozofii (etyki) stało się wedle Rorty’ego otwarcie możliwości wzbogacania refleksji moralnej przez „powieściopisarzy, poetów i dramaturgów”⁵. Kultura nie znosi próżni – wypełniła ją więc dziewiętnastowieczna powieść. I od tamtej pory to właśnie „literatura” bardziej niż „filozofia” troszczy się o rzeczne słowniki moralnego namysłu, o których centralnej roli w kulturze można wątpić tylko wtedy, gdy wierzy się we wspólną wszystkim „naturę ludzką”, z której filozofowie, jako jedyni uprawnieni, dedukują, jak należy postępować, następnie zaś wiedzę tę prze-

³C, s. 80.

⁴Paul Johnson, *Historia Żydów*, Kraków: Platan, 1993, s. 371.

⁵PP II, s. 156.

kazują ludziom (zupełnie tak, jak owi Platonscy bohaterowie, którzy potrafili odbyć „drogę wzwyż”, „napatrzeć się na Dobro”, by potem zstąpić z powrotem „do tych ludzi tutaj, okutych w kajdany” i być ich przewodnikami po nierealnym świecie cieni⁶.

Posługiwałem się dotąd parami pojęć „autokreacja” i „solidarność”, „prywatne” i „publiczne”, ale można do nich dodać i inne pary, mniej lub bardziej metaforyczne a pochodzące z rozmaitych tekstów, jak choćby „wzniosłość” i „przyzwoitość”, „prywatny narcyzm” i „publiczny pragmatyzm”⁷, „prywatna ironia” i „liberalna nadzieja”⁸ czy „Trocki” i „dzikie orchidee”⁹. Są to, jak się zdaje różne ujęcia i odmienne oświetlenia podstawowego przeciwieństwa dwóch – wciąż obecnych u Rorty’ego – wątków: romantycznego i pragmatycznego („romantycznego” w rozumieniu tekstu o „Dziewiętnastowiecznym idealizmie i dwudziestowiecznym tekstualizmie”, „pragmatycznego” – choćby „Pragmatyzmu i filozofii”¹⁰). Pragmatyczna i romantyczna koncepcja filozofii to dwie reakcje na „kanon platońsko-kantowski”, dwie odmienne i przeciwstawne odpowiedzi na metafizykę (oraz Husserla wizję filozofii *als strenge Wissenschaft*). Skoro filozofia nie może już być nauką, niech będzie polityką – to odpowiedź Deweya – bądź metaforą – to odpowiedź Heideggera po „zwrocie” (wyrażając tę myśl tytułem eseju Rorty’ego: „Philosophy as science, as metaphor and as politics”). Są to jednak odpowiedzi rozwidlające się, bo nie jest łatwo metaforyzować politykę czy upolityczniać metaforę (przypomnijmy jak mocno estetyzacji polityki obawiał się Walter Benjamin; zaś Philippe Lacoue-Labarthe narodowy socjalizm nazwał wręcz – „narodowym estetyzmem”); są to dwie niewspółmierne, metafizyczne koncepcje roli filozofii w kulturze. Aliści Rorty chciałby *zarazem* – i to jeden z punktów kluczowych prezentowanego tu odczytania – być i owym pragmatystą i owym „tęgim poetą”, *zarazem* utopijnym inżynierem społecznym i wizjonerem, jednocześnie służyć swojej społeczności i korzystać z intelektualnych przyjemności płynących z autokreacji. Pamięta bowiem, że nie będziemy, jak sam napisał, zwracać się w przyszłości po ratunek i po radę do filozofów – „zwrócimy się

⁶Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, tom II, s. 71.

⁷PP I, s. 210.

⁸C, s. 73–96.

⁹Richard Rorty, „Trosky and the Wild Orchids”, op. cit., s. 140–152.

¹⁰CP, s. 139–159.

za to po nie do poetów i inżynierów, do ludzi tworzących zadziwiające, nowe projekty osiągnięcia największego szczęścia dla największej liczby osób”¹¹.

Rorty zdecydowanie *nie chce wybierać* między romantyzmem poety a pragmatyzmem polityka i inżyniera społecznego; trzeba nam tu się zgodzić z Nancy Fraser, która powiada, iż wedle Rorty’ego „to właśnie pragnienie przezwyciężenia nieubłaganego rozszczepienia pomiędzy życiem publicznym i prywatnym stanowi źródło wielu teoretycznych i politycznych kłopotów”¹². Jest więc może tak, że o ile romantyczna potrzeba kieruje go ku filozofii, potrzeba pragmatyczna zwraca jego uwagę na literaturę, w szczególności na powieść. Nieistotna, mało ważna w dzisiejszej kulturze i pozbawiona transformacyjnych mocy filozofia znajduje się u niego w jednym obozie z poezją, natomiast zmieniająca słowniki moralnego namysłu i kształtująca liberalną wrażliwość powieść zbliża się do polityki i społecznej inżynierii. Teoria zostaje „odpolityczniona”, polityka – „odteoretyzowana”, powiada Thomas McCarthy¹³. Filozofia – jak u Zygmunta Baumana w *Intimations of Postmodernity* – albo zamyka się w zacisznych murach Akademii, albo sprzymierza się z krytyką literacką i poezją. Bezpośrednia więc między (filozoficzną) teorią a (polityczną) praktyką zostaje zerwana. Powiada Rorty, iż „my, profesorowie filozofii, jesteśmy ludźmi o pewnej znajomości pewnej tradycji intelektualnej”, i niczym więcej, „tak, jak chemicy mają pewną znajomość tego, co się dzieje, gdy miesza się różne substancje”¹⁴.

Podsumowując krótko tych kilka uwag szkicujących tło dla dokładniejszej refleksji: impuls pragmatyczny, ideały liberalnej demokracji, prymat demokracji nad filozofią etc. popychają Rorty’ego ku literaturze jako pewnej demokratycznej utopii (powieść jako Milana Kundery „raj indywidualności”), impuls romantyczny – od *Fenomenologii* Hegla po Derridę popycha go ku autokreacyjnej filozofii. Trzeciej drogi dla niego nie ma. Oba etosy zarazem konstytuują jego liberalną wrażliwość – ważne jest cierpienie innych, ich ból i poniże-

¹¹ PP II, s. 26 – podkr. moje.]

¹² Nancy Fraser, „Solidarity or Singularity? Richard Rorty between Romanticism and Technocracy” [w:] *Reading Rorty*, ed. A. Malachowski, Oxford, Blackwell 1990, s. 311.

¹³ Thomas McCarthy, „Ironie privée et décence publique”, [w:] *Lire Rorty. Le pragmatisme et ses conséquences*, Paris, C’éclat 1992, s. 94.

¹⁴ „Trosky...”, op. cit., s. 152.

nie i jednocześnie to, co określa on na przestrzeni kilkunastu lat w różnych tekstach wieloma słowami: *self-enlargement*, *self-invention*, *self-creation*, czy już w *Philosophy and the Mirror of Nature – edification* (wywodzące się od Gadamerowskiego *Bildung* – kształtowania, z *Prawdy i metody*). Oba etosy są wciąż obecne, oba rodzą wyznania w rodzaju, z jednej strony: „tym, co ma znaczenie, jest nasza lojalność w stosunku do innych istot ludzkich trzymających się razem w obliczu ciemności”¹⁵, z drugiej zaś: „Filozof pragmatyczny ma do opowiedzenia historię o swoich ulubionych i najmniej lubianych książkach – o tekstach np. Platona, Descartesa, Hegla, Deweya, Nietzschego i Russella”¹⁶, czy też – by postawić ową „kropkę nad i”: „nic nie jest ważniejsze od zachowania naszych instytucji liberalnych”¹⁷ ze strony pragmatycznej, a „przeprowadzanie redeskrpcji siebie jest najważniejszą rzeczą, jaką możemy robić” [14, 359] ze strony romantycznej. Trudno z którejś strony zrezygnować, nie można ich ze sobą pogodzić: jedynym rozwiązaniem zdaje się *the public-private split*, owo wspomniane rozszczepienie dwóch porządków. Stąd może bierze się u Rorty’ego specyficzne podejście do literatury (powieści), zaspokajające potrzebę myślenia wspólnotowego, w odróżnieniu od post-Filozoficznego podejścia do filozofii, zaspokajającego potrzebę „myślenia uprywatnionego” (jak Rorty pisze o Derridzie¹⁸). (Dodajmy od razu, iż jest to jedynie ogólna tendencja w jego rozważaniach, a nie jakiś sztywny podział). Postaramy się w tym tekście o umieszczenie jego filozoficznych refleksji o literaturze w szerszym kontekście głoszonych przezeń poglądów na miejsce i rolę filozofii we współczesnej kulturze.

2.

Richard Rorty w swoim filozofowaniu pyta między innymi – niezmienne pragmatycznie – o to, co dają nam literatura i filozofia, wielokrotnie wywyższając tę pierwszą poprzez zestawianie jej użyteczności z bezużytecznością filozofii. Zbliża je niebezpiecznie do sie-

¹⁵CP, s. 166.

¹⁶PP I, s. 82.

¹⁷Rorty, „Brigands et intellectuels” [w:] *Critique* 493–494, Juin–Juillet 1988, s. 485.

¹⁸Rorty, „Od ironicznej teorii do prywatnych aluzji”, tłum. M. Kwiek, *Viel, o, sophie*, 2–4/90, s. 113.

bie – traktując jako dwa gatunki pisania, dwa *kinds of writing*. Nie przyjmuje metody krytyki dziś już tradycyjnej: a więc choćby pokazywania filozoficznego osadzenia dzieł literackich (wątków, pytań, opozycji, pojęciowości – jakby filozoficznego „drugiego dna” literatury) – jak również nie szuka „literackości” dzieł filozoficznych. W gruncie rzeczy nie zmienia statusu literatury, już raczej, wraz z całą koncepcją filozofii rozwijaną od *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979) – odbiera filozofii należne jej dotąd (przynajmniej od czasów kantowskich) miejsce.

Bo oto w toczącej się *kulturowej konwersacji* (owa „konwersacja”, nawiasem mówiąc, to słowo–klucz dużej części ataków na *Philosophy and the Mirror of Nature*) filozof zajmował dotychczas pozycję uprzywilejowaną, do niego należało pierwsze i ostatnie słowo, to on właśnie wiedział lepiej, bo wiedział więcej, znał najszerzy – bo filozoficzny – kontekst pytań i odpowiedzi. Albowiem to on właśnie decydował w ostatniej instancji o roszczeniach do wiedzy wszystkich innych dziedzin kultury. Powiada Rorty, iż główną troską dotychczasowej filozofii miałyby być „ogólna teoria przedstawienia, teoria, która podzieliłaby kulturę na takie obszary, które dobrze przedstawiają rzeczywistość, takie, które przedstawiają ją gorzej i takie wreszcie, które jej nie przedstawiają wcale (pomimo swych pretensji, iż tak właśnie czynią)”¹⁹. A zatem z jednej strony stała w owym pejzażu filozofia jako kantowski „trybunał czystego rozumu”, z drugiej zaś twierdzenia pozostałych dziedzin kultury, które filozofia odrzucała bądź przyjmowała. Filozofia „ugruntowywała” roszczenia do wiedzy, była dyscypliną fundującą (*foundational*), wszechogarniającą i uprawomocniającą dziedziny inne. Porzucenie perspektywy kantowskiej (wzmocnionej jeszcze w XX wieku przez Russella i Husserla ideały filozofii „naukowej” i „ściślej”) stanowiłoby rozbicie autowizerunku filozofa – byłoby porzuceniem idei, iż jego głos ma „nadrzędne roszczenie do uwagi innych uczestników konwersacji”²⁰. Byłoby – mówiąc dokładniej – porzuceniem idei, iż istnieje jakaś „metoda filozoficzna” czy jakiś „filozoficzny punkt widzenia”, który umożliwiłby filozofowi z racji swej profesji wypowiadać interesujące poglądy, *ex officio*, na temat np. psychoanalizy, moralnych dylematów ludzkości czy wartości dzieł literackich. Filozofia w ujęciu Rorty’ego staje się mniej

¹⁹ PMN, s. 3.²⁰ PMN, s. 392.

ważna, a tym samym mniej ważny staje się sam filozof, którego opinie były dotąd ważne mocą wagi filozofii jako dyscypliny... Filozofia nie może uciec przed historią, dlatego Rorty pyta, dlaczego była ona dyscypliną autonomiczną, architektoniczną i fundującą dla kultury? Było tak, bowiem niemieccy idealiści XIX wieku powiedzieli nam, iż taka dyscyplina jest „nadzieją dla ludzkości”²¹, a my im uwierzyliśmy (tak jak wierzyliśmy w Lyotardowską, oświeceniową „metanarrację emancypacji” dopóki horyzontu nie przesłoniły ciemne chmury „znaków historii”). Reasumując, Rorty wywyższa literaturę, jednocześnie kierując filozofię na miejsce będące jednym z wielu, pozbawione wszelkich dawnych przywilejów. Dawna filozofia jest dziedziną wręcz podejrzaną, zważywszy, znowu pragmatycznie, jej dwudziestowieczne historyczne potknięcia z jednej, a kulturową martwość z drugiej strony.

Zatem Rorty nie stosuje pojęciowości filozoficznej do literatury, nie szuka jej „filozoficznego rdzenia”, do którego można dotrzeć odgarniając wierzchnie warstwy słownictwa, stylu czy też sięgając do jej „martwych płamek” czy niewypowiedzianych „marginesów”. Nie pyta o *istotę* literatury, raczej o to, co ona robi, w jaki sposób działa: na przykład poszerza wrażliwość na ból i okrucieństwo (co nb. jest swoistą, liberalno-pragmatyczną redukcją całego bogactwa literackich znaczeń i pożytków, pośród nich zaś – np. możliwości braku pożytku w ogóle). Pojawia się więc tutaj pytanie, czy Rorty’ego literatura interesuje jako ona sama, czy też tylko jako narzędzie, narzędzie lepsze, sprawniejsze, efektywniejsze niż – na przykład – filozofia? A zatem, czy Rorty’ego pisanie o literaturze nie jest *instrumentalne* w stosunku do niej, gdyż chodzi mu może tylko o zestawienie jej z filozofią? O pokazanie, jaka powinna być, bądź mogłaby być, filozofia po-Filozoficzna poprzez idealizowanie, sztuczne kreślenie konturów, nawet – karykaturyzowanie literatury i szerzej tzw. kultury literackiej (*literary culture* czy *highbrow literary culture*, jak o nich pisze). Dzisiejsza „supremacja kultury literackiej”²², umieszczanie literatury w centrum kultury oraz traktowanie i nauki, i filozofii jako gatunków literackich²³, może wynikać z Rortowskiego zapatrzenia w nowy ideał, wzór do naśladowania (gdy wzorem tym nie jest – w filozofii

²¹CP, s. 148.

²²CP, s. 150.

²³CP, s. 141.

i w kulturze – nauka). Świadczyć o tym może sposób, w jaki Rorty odczytuje pracę krytyka literackiego – jako *strong misreading*. Jak postępuje się wedle niego w krytyce literackiej i w literaturze? Wiąże on właśnie tutaj tak akceptowany brak metody, ogólnych, ahistorycznych i niezmiennych kryteriów oceny, możliwości autokreacyjne (narzucanie swojego słownika na obcy tekst, redeskrpcja przeprowadzana we własnych terminach, a nie w terminach danego tekstu czy w terminach odziedziczonych). Pytanie kolejne²⁴ – czy Rorty przypadkiem nie wytwarza dla własnych potrzeb takiego obrazu krytyki literackiej, jaki mu odpowiada – w oparciu o koncepcje filozoficzne bądź ich zastosowanie (Derrida a Harold Bloom, Geoffrey Hartman). Krytyka literacka stanowiłaby ujście dla autokreacyjnych pragnień filozofa czy krytyka. Tekst służyłby wyłącznie własnym celom krytyka – „metoda” Rorty’ego, pokazywana za Haroldem Bloomem, wyglądałaby na przykład tak: krytyk formuje tekst dla własnych celów narzucając nań słownik, który „nie może mieć nic wspólnego z jakimkolwiek słownikiem użytym w tym tekście przez jego autora i czekając na to, co się stanie (*seeing what happens*)”²⁵. Rorty stosuje tę „metodę” – i przyznaje się do niej wprost – w swoich rozważaniach o Derridzie. Gdy Jacques Bouveresse (w kongenialnym zbiorze tekstów i odpowiedzi Rorty’ego: *Lire Rorty. Le pragmatisme et ses conséquences*) zarzuca mu, iż urabia sobie takiego Derridę, jaki mu się żywnie podoba, Rorty odpowiada, iż bierze z Derridy to, co go interesuje, resztę natomiast odrzuca. Używa go jako ziarna do zmielenia we własnym młynie (*le blé pour mon propre moulin*)²⁶. I daje mu do tego prawo fakt, iż jest „strong misreader’em”, obdarzonym prawem do własnych odczytań i się z tym nie kryje. Jest wręcz dumny, iż potrafi, jak powiada, „get more out of the text than its author or its intended audience could possibly find there”²⁷. Literatura zastępuje filozofię jako „dominująca dyscyplina kulturowa”, po tym jak naukę w XIX wieku zastąpiła filozofia jako świecki substytut religii.

²⁴Por. M. Fischer, „Redefining Philosophy as Literature: Richard Rorty’s ‘Defence’ of Literary Culture” [w:] *Reading Rorty*, op. cit.

²⁵CP, s. 151.

²⁶*Lire Rorty*, op. cit., s. 156.

²⁷CP, s. 152.

W XIX wieku świecki intelektualista począł tracić wiarę w naukę tak samo gruntownie, jak Oświecenie traciło wiarę w Boga²⁸, 228]. Filozofia dawała świeckiemu intelektualistcie „koncepcję siebie”, dawała mu jego autowizerunek. Powiada Rorty, iż w XIX wieku „filozofia” stała się dla intelektualistów substytutem religii – mianowicie „była tą dziedziną kultury, w której zchodzi się na samo dno (*touch bottom*), w której znajduje się słownik i przekonania pozwalające wyjaśnić i uzasadnić swoją działalność jako intelektualisty, a tym samym odkryć wagę swojego życia”²⁹. Innymi słowy, jak już wspominaliśmy na początku – jestem ważny jako filozof, bowiem ważna jest ona, filozofia... Aliści chmury zaczynają zbierać się nad wagą filozofii, jako się rzekło, od tegoż wieku, to jest wraz z powstaniem tego, co Rorty nazywa „kulturą ludzi pióra” (*the culture of the man of letters*), a więc kultury „intelektualisty, który pisał wiersze, powieści i traktaty polityczne, jak również krytykę owych wierszy, powieści i traktatów napisanych przez innych ludzi”³⁰. W konsekwencji powyższego, naukowcy oddalili się z początkiem XX wieku od większości intelektualistów, podobnie jak uczynili to już wcześniej teologowie. Moralnymi nauczycielami młodzieży, by posłużyć się ulubionym sformułowaniem Rorty’ego, przecież ucznia i spadkobiercy Deweya, zostali w ich miejsce poeci i powieściopisarze, zaś im bardziej filozofia chciała być „naukowa” czy „ściśła”, tym bardziej oddalała się od reszty kultury i tym bardziej absurdalne wedle Rorty’ego jawiły się jej tradycyjne roszczenia do bycia fundującą dyscypliną dla jej całości. Aby jednym zdaniem podciągnąć opisywane dzieje o pół wieku do przodu można dodać, iż to właśnie Wittgenstein, Heidegger i Dewey („trzej najważniejsi filozofowie naszego wieku”, jak mówi o nich Rorty) najpierw starali się uczynić z filozofii dziedzinę gruntującą czy fundującą zgodnie z ideałem kantowskim, następnie zaś zerwali z owym ideałem i robili wszystko, aby ostrzegać filozofów i filozofię przed uleganiem tego typu pokusom; to oni stworzyli możliwość kultury, w której nie ma już miejsca na jedną, wszechogarniającą dyscyplinę, uprawomocniającą wszystkie inne.

Zdaje się, iż Rorty operując w ramach opisanej przez C.P. Snowa dychotomii „kultury naukowej” i „kultury literackiej”, umieszcza fi-

²⁸CP, s. 228.

²⁹PMN, s. 4 – podkr. moje.

³⁰PMN, s. 4.

lozofowanie, obok choćby krytyki literackiej – jak również poezji, w obrębie tej drugiej kultury, ze wszystkimi tegoż konsekwencjami. Kim jest i jak porusza się w kulturze ten „literacki intelektualista” czy – najszerzej określany u Rorty’ego – „krytyk kulturowy”? Otóż czuje on, iż wolno mu komentować wszystko, co się wokół niego dzieje. Jest prefiguracją filozofa epoki „po-Filozoficznej”, filozofa, który porzucił tradycyjne pretensje Filozofii. „Przechodzi szybko od Hemingwaya do Prousta – opisuje go Rorty – następnie do Hitlera, Marksa, Foucaulta i Mary Douglas, by mówić o obecnej sytuacji w południowo-wschodniej Azji, Ghandim i Sofoklesie”³¹. Jest „a name dropper”, mistrzem w posługiwaniu się nazwami własnymi jako zestawami deskrypcji, sposobami ujmowania świata. Jego specjalnością jest wyszukiwanie podobieństw i różnic pomiędzy wielkimi panoramami, obrazami świata malowanym w najogólniejszych zarysach. Pozbawiony historycznych niezmienników, skazany na redeskrpcje redeskrpcji („jak Nietzsche, interpretować interpretacje” – Derrida), skazany jest jednak na szybkie zapomnienie. Nie znajdując nieśmiertelnych zdań, prawdziwych twierdzeń – zostawia po sobie jedynie śmiertelne, wciąż zmieniające się słowniki. Wedle Rorty’ego właśnie odkryta przez młodego Hegla z *Fenomenologii* „temporalizacja racjonalności” stanowiła jeden z najważniejszych kroków na drodze do pragmatycznej nieufności wobec – pozaczasowej i ahistorycznej – Filozofii³²..

Rorty’ego odpowiedź na pytanie o filozofię i literaturę jest chyba niebezpiecznie prosta, podobnie jak i Zygmunta Baumana w *Intimations of Postmodernity*³³: mianowicie filozofia i literatura dawniej (gdy pierwsza była jeszcze Filozofią) stały po *przeciwnych stronach* dychotomii, były paradygmatycznymi przypadkami opozycji: subiektywne / i obiektywne, racjonalne / i irracjonalne, naukowe / i nie-naukowe, *doxa* / i *episteme* czyli mniemanie i wiedza, przygodne / uniwersalne, historyczne / ahistoryczne etc. (a jeszcze wcześniej opozycji *logos* i *mythos*, a więc filozofów i poetów). Dzisiaj – gdyby zrezygnować z tradycyjnego ujęcia prawdy, obiektywności, racjonalności – filozofia nie stałaby po stronie tego, co obiektywne, racjonalne, ahistoryczne itd. Jeden człon dychotomii musiałby zginąć, a wraz z nim

³¹CP, s. XI.

³²CP, s. XII

³³Por. Zygmunt Bauman, *Intimations of Postmodernity*, s. 215.

dychotomia sama. Cóż dzieliłoby w takim ujęciu filozofię i literaturę dzisiaj? Pada wspólna odpowiedź: inne książki, inna tradycja, inna historia wreszcie, bo przecież filozofia, tak jak literatura, nie może uciec przed swoją historią i historycznością, choć może trudno niekiedy pamiętać, że również choćby filozofia samego Rorty'ego stanowi właśnie przygodny wykwit liberalnej kultury amerykańskiej końca XX wieku. Bo przecież jest tak, ale *mogło być* zupełnie inaczej, myślę tak, choć mógłbym przecież myśleć w sposób zupełnie inny. Słowem, filozofia dziś może wedle Rorty'ego ważyć się tylko na to, co Hegel w „Przedmowie” do *Zasad filozofii prawa* tak pięknie nazwał „ujmowaniem swej epoki w myślach”.

A wtedy i filozofia, i literatura ujmują współczesność (i przeszłość) w swych przygodnych słownikach, o różnym stopniu wrażliwości, osadzonych w odmiennej, ukształtowanej przez swoją historię pojęciowości. W innym *stylu*, można by powiedzieć (nawiązując do Nietzschego, Deleuze'a, Derridy). Lecz roszczenia obu dyscyplin do wykuwania neutralnego słownika (bo o odkryciu takowego w ogóle nie ma mowy) są równie nieuzasadnione. Bardzo znamieny jest stosunek Rorty'ego do praktycznych osiągnięć obydwu sfer kultury – czyją wrażliwość na ból zmieniła tradycyjna filozofia, jak udało jej się zmienić świat na lepszy? Literatura ma tu swoje sukcesy – Rorty radzi nam porównać poważną rolę, jaką odegrali powieściopisarze i krytycy literaccy w dochodzeniu do liberalnych demokracji w świecie zachodnim z raczej znikomą rolą odegraną przez filozofów³⁴.

Przy założeniu wszystkich Rortowskich punktów wyjścia istotnie okazać się może, że filozofia jest jedynie „a kind of writing”. Z tą z pozoru redukcjonistyczną tezą najtrudniej zgodzić się wszystkim tym, którzy upatrują dla filozofii specyficznych, uniwersalnych i emancypacyjnych zadań; którzy poszukują jednego, ostatecznego i niezmiennego poprzez wieki „filozoficznego kontekstu” – w którym dopiero osadzić można, a następnie osądzić przed filozoficznym trybunałem rozumu, wszystko inne i wszystkich innych właśnie z „filozoficznego punktu widzenia”. Na pytanie, czy filozofia w takim razie może przeżyć jako dyscyplina, Rorty odpowie, iż „dyscypliny żyją dłużej niż rodzące je paradygmaty”. Bo przecież zawsze potrzebny będzie filozof, który odpowie na pytanie dociekliwego studenta „o co chodziło Heglowi”. Praktyczny problem – „kto będzie wykładał z Hegla” –

³⁴ Por. Rorty, „Brigands et intellectuels”, op. cit., s. 468.

gwarantuje przetrwanie filozofii dzisiaj, podobnie jak jutro pytania o Heideggera, a pojutrze – być może – o takiego Rorty'ego... Albowiem kto inny oprócz filozofa potrafi podać ów „komentarz szczegółów tradycji”, którego głębia i zakres odróżnia filozofa od „amatora, filistera, mistyka i beletrysty”³⁵.

3.

Krótkiego przedstawienia wymaga tutaj Rortowski stosunek do historii filozofii – albowiem to właśnie wybór własnej historii filozofii określa autowizerunek filozofa. „Zależy ów wizerunek – powiada Rorty – niemal całkowicie od tego, jak ujmuje on jej historię”. Przyjęcie swojego słownika – suwerenny gest każdego filozofa – „motywowane jest niemal całkowicie przez percepcję własnego stosunku do historii filozofii”³⁶. Wybór: Hegel czy Platon, a dalej pragmatyzm czy jakiś fundamentalizm – czyli z jednej strony filozofia jako своя własna „epoka ujęta w myślach”, a z drugiej „ucieczka od konwersacji ku czemuś pozaczasowemu, co stanowi tło wszystkich możliwych konwersacji”, bierze się z dwóch prostych czynności – czytania historii filozofii i wyciągania z niej morału³⁷. Podobnie do historii powieści podchodzi Milan Kundera, jeden z ostatnich ulubieńców Rorty'ego. Być może dałoby się lepiej zrozumieć Rortowskie podejście do literatury – jak również jego ujęcie historii filozofii – poprzez porównanie go z Kunderowskim ujęciem powieści i jej historii ze *Sztuki powieści*. Dopowiedzmy tylko najpierw jeszcze, co tak łączy z sobą Rorty'ego, Lyotarda czy Foucaulta choćby z Kunderą: są to owe *historie*, mikrologie, spisywane narracje. Nie rozwijając tego wątku, bo nie ma tu na to miejsca, posłużmy się kilkoma celnymi cytatami. Mówi Kundera: „wymiślam historie, zestawiam je ze sobą i w ten sposób zadaję pytania”³⁸, na co wtóruje mu Lyotard powiadając, iż on po prostu „opowiada historię, rozwija własną małą opowieść” i radząc, abyśmy „wykuwali fikcje, a nie hipotezy i teorie”³⁹; Rorty na to przypomina cytowane tu już zdanie o opowiadaniu historii o ulubionych i mniej

³⁵ CP, s. 41.

³⁶ CP, s. 41, 42.

³⁷ CP, s. 174.

³⁸ Kundera. *Materiały z sympozjum...*, London, Polonia Book, 1988, s. 149.

³⁹ J. F. Lyotard, *The Lyotard Reader*, ed. A. Benjamin, Oxford, Blackwell, 1989, s. 118, 125.

lubianych książkach, zaś Michel Foucault dołącza się z następującą refleksją: „W pełni zdaję sobie sprawę, iż nigdy nie pisałem niczego poza fikcjami”. Innymi słowy, jak tłumaczy Maurice Blanchot – „jestem bajkopisarzem, piszę bajki, na których morały oczekiwać nie byłoby mądrze”⁴⁰. (Uwolnienie narracji można by najogólniej związać z Majem '68, ową Lyotardowską „eksplozją narracyjną”... i tak dalej, i tak dalej, nie możemy jednak zbyt oddalać się od głównego toku tekstu, przekreślmy więc nie bez żalu w chwili narodzin samą możliwość sterne'owskich dygresji).

Filozofia to twór pozbawiony natury – istoty, esencji, obdarzony jedynie swą historią („Personne ne sait ce qu'est la philosophie, pas plus que l'on ne sait qu'est la poesie ou la science”, powie Rorty w odpowiedzi Bouverrese'owi⁴¹. Kundera pisze o powieści jako o „sekwencji odkryć” – i o „nie zdawaniu rachunku nikomu – tylko Cervantesowi”⁴², a Rorty o komentowaniu *the Plato-Kant sequence*, sekwencji platońsko-kantowskiej. Co robi filozof ironiczny? Pasożytuje na metafizyce, bo „the topic of ironist theory is metaphysical theory”, tematem teorii ironicznej jest teoria metafizyczna⁴³ – chodzi mu o zrozumienie „metafizycznej żądzy teoretyzowania”, by w efekcie móc się od niej uwolnić. Filozofia ironiczna pozostaje bez zadania, celu, pozbawiona swojego *telos*. Nie zmierza ku ustalonemu punktowi (np. prawdzie) ani nawet nie poszukuje prowadzących do niej szlaków. Zgodnie z *Kryzysem europejskiego człowieczeństwa*, filozofia zrodziła się z „pasji poznawania”, jak pisze Husserl. Miejscem urodzenia duchowej Europy (do której, dodajmy, należy wedle Husserla Ameryka Północna – ale już nie „Eskimosi, Indianie z jarmarcznych bud czy też Cyganie od wieków włóczący się po całej Europie” – o czym przypomina Derrida w *Of Spirit*⁴⁴) – była antyczna Grecja VIII i VI w. p.n.e., tam właśnie pojawiło się po raz pierwszy nastawienie teoretyczne: „człowiek staje się tu niezaangażowanym ob-

⁴⁰ Foucault/Blanchot, New York, Zone Books, 1990, s. 94.

⁴¹ Lire Rorty, op. cit., s. 151.

⁴² M. Kundera, *Sztuka powieści*, tłum. M. Bieńczyk, Czytelnik 1991, s. 114.

⁴³ C, s. 96.

⁴⁴ J. Derrida, *Of Spirit. Heidegger and the Question*, Chicago, Chicago UP, 1989, s. 120.

serwatorem, przygląda się światu, staje się filozofem”⁴⁵. Owa „pasja poznawania” dała początek filozofii, dała ona jednak również początek powieści, choć po wielu wiekach, u Cervantesa, Fieldinga czy Richardsona. Wraz z Cervantesem nowa europejska sztuka oddawać się zaczęła dociekaniom nad ludzką egzystencją, o której od czasów Kartezjusza i Galileusza poczęła powoli „zapominać” nowożytna filozofia pod wpływem „zbląkanego racjonalizmu” (Husserl). Powieść, która nie odkrywa nieznanego dotąd ułamka egzystencji, jest *niemoralna*, powie Kundera za Hermannem Brochem. Powieści muszą „wyruszać na dalszy podbój bytu”, a nie „potwierdzać jedynie to, co zostało powiedziane”. Nie odkrywając niczego, nie uczestniczą one w sekwencji odkryć – w historii powieści, stając obok niej, wypadając poza nią, powie Kundera. Odnoszą się do swojej historii – lub są martwe.

Zdaje się, iż Rorty chciałby, aby filozofia – wraz z powieścią i tak jak ona – uznała, iż świat jest wieloznaczny, iż nie istnieje jedna, absolutna prawda, lecz wielość względnych i przeczących sobie prawd. Chciałby uznać Kunderowską „mądrość powieści” (*la sagesse du roman*), będącą „mądrością niepewności”. Pociąga go (paradoksalnie) prawdziwość świata wieloznacznego i względnego, jakiego nie chce uznać filozofia. „Świat oparty na jednej Prawdzie” to nie tylko świat totalitarny, jak chce Kundera. To zarazem, dodajmy, świat tradycyjnej filozofii, ulepiony z innej gliny niż „względny świat powieści”. „Prawda totalitarna wyklucza względność, wątpliwość, pytanie i nigdy nie może przystać na to, co nazwałbym duchem powieści”⁴⁶. Podobnie czyni prawda epistemologicznie zorientowanej, tradycyjnej filozofii biegnącej od Kanta, prawda filozofii jako dyscypliny fundującej dla reszty kultury. Bliższa Rorty’emu jawi się „mądrość powieści” niż „mądrość filozofii”, ta pierwsza bowiem lepiej troszczyła się o indywidualność, jednostkową wolność – bo przecież powieść to „fascynująca wyobraźniowa przestrzeń, gdzie nikt nie jest właścicielem prawdy i gdzie każdy ma prawo do zrozumienia”⁴⁷. W obliczu zagrożenia (kruchości i nietrwałości) kultury pomocne okazuje się to, iż „cenna istota europejskiego ducha spoczywa, niczym w srebrnej szkatulce, w hi-

⁴⁵E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, tłum. J. Sidorek, Warszawa, Aletheia, 1993, s. 31.

⁴⁶M. Kundera, op. cit., s. 19.

⁴⁷Tamże, s. 130.

stории powieści, w mądrości powieści”⁴⁸. I Rorty, filozof, w to wierzy, albowiem przekonują go do tego jego liberalne zapatrywania i filozoficzne poglądy. Mądrość, która pozwoliła ukształtować Zachód w taki sposób, w jaki ukształtowany jest on dzisiaj (a warto przypomnieć Rortowski stosunek do USA – tego „najlepszego z możliwych światów” – i kultury amerykańskiej, jakże różny od katastrofistów marksistowskiego postmodernizmu czy takiego Baudrillarda z *Amérique*, który kąśliwie powiada: *Les Etats-Unis, c'est l'utopie réalisée*), nie pochodziła od filozofów, i nie filozofowie jej bronili. Czyniła to głównie wyobrażenia literacka, wrażliwość pisarzy i ich donośny głos, dany zresztą chwilowo tylko⁴⁹ przez wyczerpujący się projekt moderny.

4.

Nie zawsze chodzi o to, że filozof pisze o literaturze, lecz o to, że przemysła sam splot relacji filozofia/literatura. Nie w zbadaniu, w jaki sposób filozofia obchodzi swój literacki przedmiot i „ostrzy” do niego swe filozoficzne „narzędzia” (Hegel) tkwi czasem jądro pytania, lecz w tym, w jakiej pozostają one same do siebie relacji. U Jacquesa Derridy dekonstrukcja stanowi zamierzone przemyślenie obydwu dziedzin zarazem. Czy Rorty’ego projekt jest podobny? Czy może raczej jest on jawnie filozoficzny, instrumentalnie wykorzystujący literaturę do swych pragmatycznych celów (np. gnębienia i dewaloryzowania Filozofii)? Warto zauważyć, iż podobnie do literatury podchodzi Zygmunt Bauman – nie bada dzisiejszego zacierania się granic, zlewania się dwóch gatunków, lecz wykorzystuje gatunek literacki jako przykład, przypadek z historii opisany piórem literackim, obiekt socjologicznego namysłu (Kafka i jego *Dzienniki z Modernity and Ambivalence*). Inaczej Derrida – chodzi mu o – jak powiada w *Positions* – „praktyczne zdekonstruowanie filozoficznej opozycji filozofii i mitu, *logos* i *mythos*”, co można dokonać tylko tekstualnie, z pomocą „innego pisanie”, ani „filozoficznego”, ani „literackiego”⁵⁰. Dekonstrukcja opozycji filozofii i literatury rodzi przedsięwzięcie z gruntu metafizyczne (bo filozoficzna jest sama opozycja) czy już–nie–filozoficzne.

⁴⁸Tamże, s. 130.

⁴⁹Por. J. F. Lyotard, *Tombeau de l'intellectuel et autres papiers*, Paris: Galilée, 1984, s. 9–23.

⁵⁰J. Derrida, *Positions*, London: The Athlone Press, 1987, s. 53, 71.

Rorty swoich intencji wobec literatury w gruncie rzeczy nie ukrywa. Jej przeszłość, teraźniejszość i przyszłość stawia wobec prostego testu – pytania o *użyteczność*, o korzyści z niej płynące dla rozwijających się liberalnych demokracji. (Przyznaje to wręcz w polemice z Umberto Eco, gdy powiada, że na każdą napotkaną książkę narzuca swoją siatkę (*grid*), którą jest narracja „postępu pragmatysty”)⁵¹. A więc przeciwstawia na przykład publiczną bezużyteczność filozofii Heideggera – publicznym pożytkom płynącym z lektury powieści Dickensa, filozoficzną teorię konfrontuje z literacką narracją. Powieść okazała się wedle niego bardziej owocna w historii przemian społecznych nowożytnego Zachodu niż filozofia, to znaczy, iż „gdy zmierzy się dobro i zło, jakie wyrządzili społeczni powieściopisarze oraz dobro i zło, wyrządzone przez społecznych teoretyków – to okaże się, iż szkoda, że nie było więcej powieści a mniej teorii”, powie Rorty. To dzięki powieściom Zachód wypracował sobie „zwiększoną zdolność tolerowania różnorodności” – poprzez uświadamianie sobie nietolerancji, za którą to świadomością i wrażliwością stoją „powieściopisarze, a nie filozofowie czy poeci”⁵². Tak jak w ramach opozycji Heidegger – Dickens (a więc upodobania do „teorii, prostoty, struktury, abstrakcji i istoty” z jednej a upodobania do „narracji, szczegółu, różnorodności i akcydensu” z drugiej strony)⁵³, Rorty bierze stronę Dickensa, podobnie w ramach opozycji Heidegger – Proust nakreślonej w *Contingency, Irony and Solidarity*, a więc w zawężonym już gronie pisarzy i teoretyków „ironicznych”, Rorty zdecydowanie opowiada się za Proustem. Wybór rozgrywa się w tym ostatnim przypadku między „autokreacją” a „afiliacją” (do mocy większych niż sam piszący).

Nakreślmy krótko owo przeciwstawienie ironicznych teoretyków (jak właśnie Heidegger, ale i Hegel, i Nietzsche) i ironicznych pisarzy. Najważniejszym bodaj przybliżeniem będzie wstępne stwierdzenie, iż dla ironistów teoria stanowi „środek do prywatnej doskonałości” – a nie narzędzie międzyludzkiej komunikacji⁵⁴. Stoimy więc po jednej stronie podstawowego dla Rorty’ego przeciwstawienia prywatnego i publicznego, gdzie zarysowuje się kolejne przeciwstawienie: pisarzy

⁵¹U. Eco, *Interpretation and Overinterpretation*, Cambridge: CUP, 1992, s. 91.

⁵²Rorty, „Heidegger, Kundera, and Dickens” [w:] PP II [„Heidegger, Kundera i Dickens”, tłum. M. Kwiek – w druku], s. 80, 81.

⁵³Tamże, s. 73.

⁵⁴C, s. 96.

w pełni prywatnych i jeszcze nie w pełni rezygnujących z publicznej misji (choć i tak zupełnie społecznie „bezużytecznych”) teoretyków ironicznych. Pisarze owi – jak Proust – pozostają w swym piśmarstwie w relacji do swojej prywatnej, idiosynkratycznej przeszłości, splatają na nowo przedmioty, ludzi i zdarzenia (korzystając choćby z owej *memoire involontaire*) dokonując redeskrypcji otoczenia we własnym słowniku, we własnych terminach. Dążą do autonomii (właśnie, *auto i nomos*, w odróżnieniu – kantowskim, od heteronomii, obcych praw, „obcego kierownictwa”) przeprowadzając w swoich dziełach redeskrypcję tych, którzy niegdyś opisywali ich samych. Uwalniają się zatem od obcych autorytetów, pokazując ich względność, skończoność, przemijalność. Inaczej postępują ironiczni teoretycy, mający w sobie resztki publicznych ambicji. Piszą oni o Europie, pochodzie Ducha czy byciu, wymyślają – jak to ujmuje Rorty – „bohatera większego od własnej jaźni”⁵⁵. Chcą pozostawać w relacji do przeszłości szerszej niż ich własna – najlepiej do przeszłości gatunku, rasy czy kultury. Nie wystarcza im układanie i porządkowanie we własny sposób małych rzeczy (szczegółów, akcydensów, narracji itp) – chcą również opisywać jakąś rzecz dużą, ważną i z niej samemu czerpać swą moc. Wołają – podsumowując – afiliację niż autokreację. Tym co stanowi dysharmonię w ich dziełach jest (nieskromne) poczucie własnej wyższości jako filozofów, rodzące się z przekonania, iż nie może przecież być tak, że pewne ukochane, filozoficzne słowa – jak np. dla Heideggera „*Arystoteles*”, „*physis*” czy „*Parmenides*” – są niczym więcej jak tylko ich prywatnymi odpowiednikami ukochanych przez innych (chyba zresztą liczniejszych) słów w rodzaju „*Combray*” czy „*Gilberta*”, wykutych w *Poszukiwaniu straconego czasu*. „Proust odniósł sukces, mówi Rorty, albowiem nie żywił żadnych publicznych ambicji – nie widział żadnego powodu, aby wierzyć, że dźwięk nazwiska ‘*Guermites*’ będzie cokolwiek znaczył dla kogokolwiek z wyjątkiem swojego narratora”. I dodaje, iż „Heidegger sądził, że zna pewne słowa, które znajdują bądź powinny znajdować oddźwięk u każdego w nowoczesnej Europie, słowa ważne nie tylko dla losu ludzi, którzy przypadkiem przeczytali wiele książek filozoficznych, ale dla *publicznego losu Zachodu*”⁵⁶. W istocie zaś to tylko różne – ale wcale nie obdarzone różną wagą – prywatne zestawy (ulubionych) słów. Europa i jej los nie zależy bardziej

⁵⁵C, s. 100.

⁵⁶C, s. 118, kurs. moja.

od listy książek przeczytanych przez Heideggera niż od jakiegokolwiek innej listy różnych innych książek. Gdy zestawia się ironiczne teoretyzowanie Nietzschego czy Heideggera z nowożytną i nowoczesną powieścią, to okaże się, iż to pierwsze jest jedynie „jedną z wielkich tradycji literackich” – porównywalną z powieścią, gdy rozważymy wielkość jej osiągnięć, lecz o wiele mniej istotną, gdy weźmiemy pod uwagę jej wpływ na politykę, społeczne nadzieje czy solidarność⁵⁷. Powieść stworzyła swoją własną – wyobraźniową – demokratyczną utopię, jak pokazuje Kundera. To jakby przyszłe społeczeństwo, w którym nikt nie marzy o tym, aby uważać, iż ma po swojej stronie Boga, Prawdę czy też Naturę Rzeczy. W utopii takiej nikt nie marzyłby o tym, aby uważać, że jest coś bardziej realnego od przyjemności czy bólu. Demokratyczna utopia byłaby społecznością, w której najważniejszymi cnotami umysłu byłyby tolerancja i ciekawość – zamiast poszukiwania prawdy⁵⁸. W takiej Utopii ludzie sprawialiby sobie o wiele mniej cierpienia, niż czynią to dzisiaj, byłaby ona utopią braterstwa realizowanego na wiele niewyobrażalnych obecnie sposobów. „Jednoczącym ideałem społecznym dla tej Utopii – pisze Rorty – byłaby równowaga pomiędzy minimalizacją cierpienia oraz maksymalizacją racjonalności (= tolerancji) – równowaga między presją by nie ranić innych oraz tolerancją dla różnych sposobów życia, między czujnością wobec okrucieństwa a niechęcią do ustanawiania nadzoru”⁵⁹.

5.

W gruncie rzeczy Rorty pisze więc o takich pisarzach i o takiej literaturze, która jest (bądź w jego interpretacji może być) społecznie – już nawet nie indywidualnie, autokreacyjnie – użyteczna. Bo nawet jeśli pisze o Nabokowie – a pisze o nim rewelacyjnie – to czyni to po to, aby wskazać, że chociaż był on pisarzem dążącym do autonomii (autokreacji), to jednak badał okrucieństwo inherentnie w poszukiwaniu owej autonomii zawarte. Tak więc – paradoksalnie – zbliżają się do siebie Orwell i Nabokov – bowiem, jak powiada, „oba ostrzegają ironicznego intelektualistę przed pokusami bycia okrutnym”⁶⁰. A obawa

⁵⁷C, s. 120.

⁵⁸Zob. „Heidegger...”, op. cit., s. 75.

⁵⁹Rorty, „Racjonalność i różnica w kulturze: ujęcie pragmatyczne”, tłum. L. Witkowski, *Kultura Współczesna*, 1/93, s. 37.

⁶⁰C, s. 144.

przed zadawaniem bólu, przed rodzeniem okrucieństwa, jak wiadomo, konstytuuje w ujęciu Rorty'ego wrażliwość liberalną.

Powiedzmy jednak na marginesie dwa słowa o postmodernistycznej myśli francuskiej: otóż Francuzów zajęcie się literaturą (nieprzedstawieniową!) jest przedsięwzięciem na wskroś krytycznym. Francja opiera się paradygmatowi przedstawieniowemu – filozofowie zajmują się więc „literaturą nieczytelności” (Sollers) czy „mową nieprzezroczystą” (Foucault). Począwszy od Mallarmé'go, literatura nie chce odbijać świata, być „kopią kopii”, stać po przeciwnej stronie niż świat sam. Chce raczej stać się owej rzeczywistości pełnoprawną częścią, już nie zwierciadłem natury. Język literatury nie chce reprezentować rzeczywistości – pojawia się świadomość „fundamentalnej nieadekwatności” (jak mówi w *Leçon* Roland Barthes) porządku językowego i porządku świata, kategoria przedstawienia staje się sztandarowym obiektem krytycznego namysłu – i odrzucenia – w humanistyce francuskiej ostatnich kilkudziesięciu lat. Mit *mimesis*, konstytuujący sztukę (wraz z literaturą) od czasów antycznej Grecji, zostaje gwałtownie zakwestionowany w dziełach Bataille'a czy Artauda – i ich powojennych komentatorów. Rorty'ego myślenie o literaturze jest zupełnie innego rodzaju – i dotyczy zupełnie innej literatury. To Dickens i Proust, Nabokov i Orwell, i wreszcie Kundera – jednak tylko jako teoretyk literatury, autor *Sztuki powieści*. Wybór to, oczywiście, filozoficzny (dokładniej: pragmatyczny), a więc odpowiednio „szczegóły” i „okrucieństwo”, troska o ból ukryta pod maską estetyzmu i moralny protest – i „wzgardzone dziedzictwo Cervantesa” jako instancja, w obliczu której zdaje się sprawę z własnej twórczości. Oczywiście i filozofia, i literatura, to tylko gatunki literackie, różne rodzaje pisma; Rorty nigdy nie powiedział, że filozofia jest literaturą – różni je, poza wszystkim innym, *tradycja* i *historia*, a więc, mówiąc obrazowo, z jednej strony Papa Parmenides, z drugiej Papa Cervantes, z jednej Kant, a z drugiej Flaubert etc. Filozofia może być ujmowana jako „a family romance”⁶¹, filozofowie – jako komentatorzy pewnych (przeważnie) piszących postaci z historii.

W Rortowskim ujęciu literatury dużą wagę można przypisać próbom rozmycia tradycyjnej opozycji: moralne/estetyczne (czyli, tytułem przykładu: literatura zawierająca „moralne przesłanie” i literatura „jedynie estetyczna”). Rorty w *Contingency, Irony, and Soli-*

⁶¹CP, s. 92.

darity rozróżnia książki, które pomagają w stawaniu się podmiotami autonomicznymi oraz książki, które pomagają w stawaniu się mniej okrutnymi. Pośród tych drugich – tych, które odnoszą się do okrucieństwa, a nie do autonomii – są książki traktujące o wpływie praktyk i instytucji społecznych na innych ludzi oraz dotyczące wpływu naszych osobistych idiosynkrazji na innych. Zamiast tradycyjnej opozycji „moralistów” i „estetów”, Rorty proponuje podstawowe pytanie, decydujące o gatunkowej przynależności danego dzieła literackiego: „*jakim celem służy ta książka?*”⁶². Brane pod uwagę cele to nie przeciwstawione sobie dobro i piękno, a podtrzymywanie starego, istniejącego słownika finalnego bądź opracowywanie nowego słownika finalnego (widać tu jeszcze analogie do Kuhnowskiej „nauki normalnej” i „nauki rewolucyjnej”, jak się zdaje). Książki zmieniające słownik finalny stanowią drobną, lecz najważniejszą część wszystkich – to one zmienić mogą najwięcej. To do nich Rorty stosuje swoją siatkę prywatne/publiczne. Powiada mianowicie, iż należą tutaj książki „nastawione na wypracowanie nowego prywatnego słownika finalnego i takie, które nastawione są na wypracowanie nowego publicznego słownika finalnego. Ten pierwszy to słownik używany przy odpowiadaniu na pytania w rodzaju ‘Kim będę?’, ‘Kim mogę zostać?’, ‘Kim byłem?’ Ten drugi zaś używany jest do odpowiedzi na pytanie ‘Jakie rzeczy u jakich ludzi muszą dostrzegać?’”⁶³

Przypomnijmy: nie ma jakiegś „natury literatury”, powiada Rorty. Celem niektórych pisarzy (Platon, Heidegger, Proust, Nabokov) jest poszukiwanie „prywatnej doskonałości”, celem innych pisarzy (Dickens, Mill, Dewey, Orwell, Habermas, Rawls) jest służenie „ludzkiej wolności”. Nie można ich oceniać na jednej, wspólnej skali, wywyższając jednych, a obniżając rangę drugich. Tak jak nie ma jednego „celu pisania”, tak samo nie ma jednego „celu teoretyzowania”⁶⁴. Nie ma sensu przeciwstawianie sobie wymienionych powyżej „pisarzy” (a nie filozofów i pisarzy, dodajmy) – jako pisarzy „autokreacji” i „solidarności”, na przykład, albowiem nie istnieje takie wyższe, syntetyzujące, „filozoficzne” spojrzenie, które uchwyciłoby autokreację i sprawiedliwość, prywatną doskonałość i solidarność w jednym ujęciu. To właśnie poszukiwanie takiej „synoptic vision” – takiego jednego

⁶²C, s. 142.

⁶³C, s. 143.

⁶⁴C, s. 141.

ujęcia – zrodziło najpierw, a później kierowało Rorty'ego zainteresowaniem filozofią. Jak pogodzić „Trockiego” i „dzikie orchidee”, pytał on w autobiograficznym tekście, jak być „przyjacielem ludzkości” a zarazem „intelektualnym i duchowym snobem”⁶⁵. Odpowiedź na to pytanie przynosi dopiero *Contingency...*, bowiem jeszcze *Philosophy and the Mirror of Nature* tę fundamentalną dla Rorty'ego kwestię pominęła (choć dużo już w niej wątków zapowiadających takie właśnie rozwiązanie – zob. prefiguracje wątków „autokreacyjnych”)⁶⁶. Odpowiedź ta odbiera zarazem filozofii nadzieję na uzyskanie takiego ujęcia (jest ono niemożliwe na poziomie teorii) konstatując, że słownik autokreacji jest prywatny, niepodzielany i nieprzystający do argumentacji, natomiast słownik sprawiedliwości jest publiczny i wspólny, jest środkiem służącym argumentacji właśnie. Owe słowniki, podobnie jak cele przyświecające wspomnianym pisarzom i wymagania autokreacji i solidarności są „equally valid, yet forever incommensurable”, równie ważne, chociaż na zawsze niewspółmierne⁶⁷. Między prywatnym i publicznym nie ma opozycji, jest tylko napięcie – i niewspółmierność.

Zbliżając się ku końcowi tej opowieści powiedzmy, że literatura (powieść w szczególności) ma w filozoficznej koncepcji Rorty'ego swoje ustalone miejsce: w sytuacji bezsilności filozofii „kontynentalnej” z jednej strony, a kulturowego uwiąznięcia amerykańskiej filozofii analitycznej ze strony drugiej, w sytuacji ograniczonego wpływu filozofii w ogóle na delikatną materię życia społecznego w czasach rozpadu tradycyjnej, oświeceniowej postaci intelektualisty, szansę – może ostatnią – na kształtowanie liberalnej wrażliwości daje właśnie powieść (a warto pamiętać, że należymy do kultury, której nie żywiła wyłącznie „Biblia, Sokrates, Platon i Oświecenie”, lecz również, jak pisze Rorty, „Rabelais, Montaigne, Sterne, Hogarth i Mark Twain”)⁶⁸. Może dlatego Rorty na nią przelewa swe wszelkie „pragmatyczne” tęsknoty, pozostawiając filozofii rolę życzliwego doradztwa czy „romantycznej” (w sugerowanym tu przeciwstawieniu), indywidualnej autokreacji. Tym samym krytyczny a stępiony pazur myślenia filozoficznego (częstkowo zachowany u Lyotarda – choćby w idei

⁶⁵ „Trosky...”, op. cit., s. 143.

⁶⁶ PMN, s. 359–360.

⁶⁷ C, s. XV.

⁶⁸ *Lire Rorty*, op. cit., s. 184.

„oporu poprzez pisanie”⁶⁹ czy „dawania świadectwa zatargom” z *Le Différend*, u późnego Foucaulta – np. w obydwu tekstach o Kancie i Oświeceniu⁷⁰, czy u Derridy – w postaci wykraczania zarazem poza filozofię i literaturę w celu zdekonstruowania ich filozoficznej opozycji poprzez szczególne „akty czytania”) zastępuje on zaostrzonym i dowartościowanym pazurem powieściopisarskim. Tym niemniej, tak czy owak, jego ogólna perspektywa jest dość pesymistyczna: intelektualiści mogą dzisiaj niewiele – pośród nich bodaj najwięcej liberalnemu społeczeństwu przydać się mogą pisarze. A filozof, cóż, niech na razie przynajmniej doradza, iż powieści czytać warto...

⁶⁹J. F. Lyotard, „An Interview” [w:] *Theory, Culture & Society*, vol. 5 (1988), s. 277–309.

⁷⁰M. Foucault, „Kant i problem aktualności”, tłum. B. Banasiak, [w:] *Pismo literacko-artystyczne* 6/87 oraz M. Foucault, „Qu’est-ce que les Lumières?”, [w:] *Magazine littéraire*, No 309, Avril 1993, s. 63–73.

Rozważania o antyplatonizmie myśli Rorty'ego

Można by zastanowić się na początek nad tym, czy myśl postmodernistyczna jest antyplatońska, czy też może tylko obokplatońska czy nieplatońska, a więc innymi słowy nad tym, czy myśl owa powstaje w opozycji wobec Platona, przeciw niemu, czy też może jedynie pomija pewne platońskie kwestie, fundujące myślenie filozoficzne w ogóle i wyznaczające bieg refleksji całego, jak go określa Richard Rorty, „kanonu Platońsko-Kantowskiego”. Mogłoby się wydawać, i wielu komentatorów odnosi takie wrażenie, iż postmodernizm po prostu likwiduje tradycyjne kwestie, porzuca próby odpowiedzi na nie jako bezużyteczne, bezpłodne czy nieciekawe. Jest tak w przypadkach wielu zagadnień w istocie i jest tak również często w postmodernistów ogólnych deklaracjach. Atoli część owych odwiecznych problemów filozofii (tegoż Rorty'ego *perennial problems of philosophy* z pierwszego zdania *Philosophy and the Mirror of Nature*) postmodernistom spokoju nie daje i nawet jeśli nie zwalczają klasycznych odpowiedzi na pewne pytania, zadają sobie trud kwestionowania sensowności bądź użyteczności pytań samych.

Czy zatem filozofia postmodernistyczna (a zaznaczam, iż posługuję się tutaj tym terminem z czystej wygody, w umownym, niezwykle szerokim znaczeniu, świadom, że słowo samo przestaje po trochu cokolwiek znaczyć) pozostaje „przypisami do Platona”?¹ Oczywiście że

¹Rorty, jak wspominaliśmy, stara się nie używać słowa „postmodernistyczny”, bowiem zostało ono zaanektowane (w USA, nie w Europie!) przez skrajnych, ultralewicowych - a nieskutecznych społecznie - teoretyków literatury. Znaczenie europejskie tego terminu jest inne, szersze, podczas gdy w USA jego konotacje są wąskie i jednoznaczne: postmodernistyczne są *red-hot centers of political radicalism* („rozgrzane do czerwoności centra radykalizmu politycznego”), jak mówi Rorty, postmoderniści natomiast to „cyniczni outsiderzy”, którzy nie tyle porzucili racjonalność na rzecz irracjonalności, nawet nie tyle upolityczniają uniwersytety w ramach *political correctness*, co raczej porzucili pewną ideę drogą

tak, będę starał się poniżej pokazać specyficznie postmodernistyczne wątki antyplatońskie u Richarda Rorty'ego, pokażę, iż pewne Platońskie idee stanowią dzisiaj niezwykle aktualny, *negatywny* punkt odniesienia, rodząc tak epistemologiczne jak i etyczne i kulturowe kontrowersje.

1.

Otóż z perspektywy kolejnych książek i tekstów Rorty'ego wyraźnie widać, że do spojrzenia na jego antyplatonizm nie wystarczy lektura albo tylko *Philosophy and the Mirror of Nature*², albo tylko *Contingency, Irony and Solidarity, Consequences of Pragmatism* i obu tomów *Philosophical Papers*. Coraz bardziej iluzoryczne wydają się twierdzenia o jakimś „Rortym do *Philosophy and the Mirror of Nature* i jego „post-PMN-writings”, jak nazywają je anglosascy komentatorzy (jak dotąd zresztą raczej nieliczni). Okazuje się mianowicie, iż wrażenie wyniesione z lektury fundamentalnych odczytań *Philosophy... w Reading Rorty* – pierwszej poważnej pracy zbiorowej poświęconej amerykańskiemu neopragmatyzmowi – jest z gruntu fałszywe, albo przynajmniej skrajnie jednostronne. *Philosophy...*, powiada się tam, to li tylko krytyka tradycyjnej epistemologii przeprowadzona na gruncie niezbyt ciekawej amerykańskiej filozofii analitycznej (oraz, ewentualnie, luźny projekt filozofii jako „konwersacji”, dodają niektórzy). Jednak dopiero retrospektywnie widać, iż *Philosophy...* daje najbardziej interesujące podwaliny pod późniejsze często bardziej metafizyczne, literackie i kulturowe pomysły. Jednym zdaniem: tkwi tam już idea solidarności i autokreacji, przebłyскуje zasadnicze pytanie o miejsce filozofii w kulturze a nie tylko epistemologii w filozofii, pytanie o kulturową przyszłość filozofa, o mechanizmy tworzenia i upadania jego autowizerunku, jest tam wreszcie załączek projektu

tradycyjnym liberalnym intelektualistom. Idea ta to „mobilizowanie moralnego oburzenia w obronie słabszych, przygotowywanie moralnego słownika wspólnego ludziom wykształconym i niewykształconym, tym, którym płaci się za analizowanie symboli i tym, którym płaci się za wylewanie betonu czy przyrządzanie hamburgerów”. Dlatego Rorty wielokrotnie wyrażał żal, iż zdarzyło mu się użyć tego terminu – mimo że był to sens europejski, zwłaszcza Lyotardowski. Por. R. Rorty, „Intellectuals in Politics: Too Far In? Too Far Out?”, *Dissent*, Fall, 1991 (cyt. strony z maszynopisu: 14 i 20).

²Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Oxford, Basil Blackwell, 1990 (pierwodruk Princeton UP, 1980).

„kultury pokantowskiej”, „filozofii bez zwierciadeł” i krytyka jedynie poznawczego, a pochodzącego od Platona paradygmatu ludzkiej aktywności (a stąd już krok do rozważań o cierpieniu, bólu, powieści, redeskrpcji, rekontekstualizacji, prywatnym/publicznym etc – w zasadzie jest to zmiana retoryki na szerzej kulturowo zrozumiałą).

Dla naszych potrzeb niezbędne będzie tutaj krótkie przedstawienie dychotomii filozofów kształcących (*edifying*, co trzeba wywodzić od Gadamerowskiego *Bildung*, kształcenia) i systemowych (*systematic*), poprzedzone kilkoma ogólnymi uwagami na temat *Philosophy...* Powiedzmy zaraz na wstępie, że *Philosophy...* to książka „terapeutyczna” (w sensie drugiego Wittgensteina), a nie „konstruktywna”, w nieunikniony sposób zatem „pasożytnicza”, albowiem wykorzystująca środki wypracowane m.in. przez Quine’a, Davidsona, Kuhna i Putnama do celów wywodzących się od Wittgensteina, Heideggera i Deweya. Powód, dla którego została napisana w słowniku filozofii analitycznej jest banalny, przygodny i – jak powiada sam Rorty – „autobiograficzny”. Dzięki znajomości tej a nie innej filozofii autor może „pasożytować na konstruktywnych wysiłkach analityków”. Celem książki jest

podkopanie zaufania czytelnika do „umysłu” jako czegoś, o czym trzeba mieć „filozoficzny pogląd”, do „wiedzy” jako czegoś, o czym trzeba mieć „teorię” i co ma „podstawy” i do „filozofii” takiej, jak ujmowano ją od Kanta³.

Tak więc zawiedziony będzie czytelnik poszukujący tu nowej *teorii* któregośkolwiek z wyżej wymienionych tematów. Rorty prezentuje w niej tradycyjne, Kantowskie ujęcie filozofii (jako tzw. „filozofii zorientowanej epistemologicznie”) wedle którego miałyby ona być fundująca (*foundational*) dla wszystkich innych dziedzin kultury, miałyby „gruntować” innych dyscyplin roszczenia do wiedzy, słowem – miałyby być taką dziedziną, której centralne miejsce zajmowałyby ogólna teoria przedstawienia, dzieląca kulturę na takie obszary, które przedstawiają rzeczywistość dobrze, takie, które robią to gorzej i wreszcie takie, które rzeczywistości nie przedstawiają wcale. Kantowski ideał filozofii jako „trybunał czystego rozumu” wzmocnili jeszcze Russell i Husserl z ideałami filozofii „naukowej” i „ścisłej”. *Philosophy...* traktując anglosaską filozofię analityczną jako „kolejny wariant filozofii kantowskiej”, nadal konstruuje „stały, neutralny szkielet badania,

³Tamże, s. 7.

a tym samym kultury” waży się na śmiałą dekonstrukcję hegemonii analityków (a pamiętajmy, jest rok 1979 i daleko jeszcze do szerszego uznania „kontynentalnych” fanaberii ni to filozofów, ni to literatów w rodzaju Derridy, Lyotarda czy nawet Foucaulta). Rorty wysuwa najpoważniejszy zarzut, nieodparty do dziś, bo odeprzeć go nie sposób – mianowicie jest nim *ucieczka* wszystkich tych filozofii, od Platona i Kanta po analityków, *przed historią*... Bohaterami pozytywnymi dzieła są Wittgenstein, Dewey i Heidegger (w swoich drugich, późnych wcieleniach) – filozofowie, którzy przyczynili się do stopniowego uwalniania naszych filozoficznych przekonań od obrazu umysłu jako wielkiego zwierciadła zawierającego różne, mniej czy bardziej adekwatne, przedstawienia. Metaforykę wzrokową skrytykował Wittgenstein w *Dociekaniach*, Heidegger miał nam dać historyczną świadomość jej źródeł, a Dewey miał dodać perspektywę „społeczną”. To oni wedle Rorty'ego umożliwili myślenie o kulturze „pokantowskiej”, w której nie istnieje żądana wszechogarniająca dyscyplina uprawomocniająca czy ugruntowująca wszystkie inne, odrzucili epistemologię i metafizykę, wręcz je zignorowali, miast – w klasyczny sposób – przeciwko nim argumentować... Tyle kreślących tło najogólniejszych uwag, bez których antyplatonizm w myśleniu Rorty'ego mógłby pozostać niezrozumiały.

Przejdźmy teraz do przecinającej całą historię filozofii – a niezbędnej Rorty'emu, jak się zdaje, ze względów narracyjnych – opozycji filozofów systemowych i kształcących. Opozycja ta bierze się z pierwotniejszego przeciwstawienia „kształcenia” z jednej strony i „prawdy” ze strony drugiej; poszukiwanie prawdy ma być tylko *jednym z wielu* sposobów kształcenia, stojącym na równi z rozmaitymi opisami proponowanymi przez poetów, powieściopisarzy, antropologów etc.⁴, s. 359–362). „Odkrywanie faktów” – „poznawanie” – „poszukiwanie prawdy” – to tylko jeden z licznych projektów owego kształcenia. Jednak jak rzeczy się miały w tradycji filozofii zachodniej, każdy wie: grecki antyk zdecydował o tym, że na z górą dwa tysiące lat uprzywilejowane zostało poznawanie (wraz z całą towarzyszącą mu metaforyką wizualną)⁵ Powiada Rorty, iż

⁴ Por. tamże, s. 359, 362.

⁵ Warto tu na marginesie wspomnieć o krytyce „wzrokocentryzmu” w myśli francuskiej, o filozoficznie ugruntowanej niechęci do metafor wizualnych, gwałtownej i rozległej krytyce od Bataille'a (z *Historii oka*), przez Lyotarda, po Derridę,

w każdej wystarczająco refleksyjnej kulturze znajdują się tacy, którzy wyróżniają *jeden obszar*, jeden zbiór praktyk, i ujmują go jako *paradygmat aktywności człowieka*. [...] W głównym nurcie zachodniej tradycji filozoficznej owym paradygmatem jest *poznawanie* – posiadanie uzasadnionych, prawdziwych przekonań...⁶.

A zatem w owym głównym – a nie peryferyjnym – nurcie zachodniej filozofii istotą bycia człowiekiem jest poznawanie: „istotą człowieka jest to, iż poznaje istoty”⁷. „Nie będziesz poznawał” tzn. nie wolno ci sięgać po owoce z drzewa poznania, powie tradycja hebrajska, „będziesz poznawał” przekazali nam w testamencie Grecy. „Reszta wynika z tego”, powie w *Antychryście* Nietzsche, bodaj najgwałtowniejszy antyplatonik⁸. (Właśnie tę „resztę” przebadal w *Philosophy...* i później Richard Rorty). Zrównanie „człowieczeństwa” z „poznawaniem” zrodziło zarazem prymat myślenia epistemologicznego w filo-

Baudrillarda i Foucaulta. Ponieważ „wzrokocentryzm” całej tradycji filozoficznej stanowi jeden z owych „przypisów do Platona”, wszelkie próby jego zakwestionowania muszą być antyplatońskie. Wspomnimy tu tylko przykładowo o tym wątku u Michela Foucaulta: jest on obecny od rozproszonych uwag w *Historii szaleństwa*, poprzez między innymi „Przedmowę do transgresji”, aż po kulminacyjny punkt w analizie wizualnej techniki władzy w Benthanowskim Panoptikonie w *Nadzorować i karać*. Szaleństwo – to rzecz, na którą się „patrzy”, przedmiot lekarskiej i policyjnej „obserwacji”, która pod dyscyplinującym spojrzeniem władzy schowała się do powstałego właśnie w klasycyzmie psychiatrycznego szpitala. Nadzorować i karać pokazuje przejście od „spektakli władzy” – od „blasku kaźni”, przez teatralność gilotyny, do zaciśnięcia miejsc straceń, ujawnia ono również obezwładniającą moc *le regard*, spojrzenia, w projekcie Benthama. Do poddawania jednostki władzy nie trzeba już wyszukanych metod, wystarczy – najbardziej wymyślnie i najstarsze – spojrzenie... (bądź sama jego świadomość). Gdy doda się do tego tęsknoty za „anonimowością” tego *philosophe masqué*, to jasne stanie się, iż paraliżujące dla Foucaulta było uprzedmiotawiające, alienujące i ujednolaczające spojrzenie Innego. Pod jego zniewalającym spojrzeniem zaiste nie można – jak pisze w *Archeologii wiedzy* – „przeistoczyć się”, „uciec w inne miejsce przed pytaniami”, „nie być tym, za kogo cię uważają”, a przecież to wszystko jest ważne dla filozofa, który pisze po to, „aby nie mieć twarzy”, który błaga „nie pytajcie mnie, kim jestem, ani nie mówcie mi, abym pozostał taki sam...” (*Archeologia wiedzy*, tłum. A. Siemek, PIW, s. 43). Por. artykuł M. Jaya „In the Empire of the Gaze” (w *Foucault: A Critical Reader*, ed. C. Hoy, Blackwell, 1984), w którym jednak autor – paradoksalnie – imienia Platona nawet nie wymienia, ani nie prowadzi naszych intuicji ku antycznej Grecji, co osłabia siłę jego argumentacji i ogranicza zakres problemu.

⁶R. Rorty, *Philosophy...*, s. 366, kursywa moja – M.K.

⁷Tamże, s. 367.

⁸Por. „Wstęp” S. Kasprzysiaaka do: Giorgio Colli, *Narodziny filozofii*, Kraków 1991, s. 9–20.

zofii, poznawanie owo musiało być przecież coraz bardziej ściśle, metodyczne, niepodważalne, niepowątpiewalne etc. etc. Trudno było jeszcze kilkanaście lat temu (poza Francją) wyobrazić sobie „filozofię”, która nie zajmowałaby się wiedzą, wyobrazić sobie filozofię pozbawioną epistemologii. Platonikom, kantystom i pozytywistom wspólne będzie przekonanie – „man has an essence – namely, to discover essences”, powie Rorty. Tak więc w antyplatonizmie autora *Philosophy...* w wąskim tutaj sensie nie chodzi tylko o odrzucenie epistemologicznie zorientowanej filozofii – i związanego z nią, na dobre i na złe, nadrzędnego miejsca filozofa w kulturze – rzecz także, i to najpierw jeszcze, w odrzuceniu klasycznego, Platonskiego obrazu człowieka. W odrzuceniu nawet nie tyle Platona obrazu natury ludzkiej – co raczej samej koncepcji, iż może istnieć coś, co miałoby ową naturą ludzką być. W interesującej nas w tym tekście problematyce⁹ podąża Rorty dwoma tropami i ma przed sobą dwa zadania: koncepcja *natury ludzkiej* i *epistemologicznie zorientowana filozofia*. Oba zadania są ze sobą nierozdzielnie związane, obie koncepcje padają od tych samych ciosów...

Jednym z nich jest wydzielenie z historii filozofii owych filozofów systemowych i kształcących. Pierwsi są „konstruktywni”, ukierunkowani na kwestie epistemologiczne, drudzy są „reaktywni”, biorą za punkt wyjścia „nieufność wobec pretensji epistemologii”¹⁰. Pierwsi przedstawiają argumenty. Drudzy – satyry, parodie i aforyzmy, tworząc dzieła chwilowe (przecież tylko reagują...), są peryferyjni z zamięczenia, często rezygnują z wcześniejszych fundujących i systemowych ambicji – jak Wittgenstein, Heidegger i Dewey, są sceptyczni, tworzą dzieła dla swoich pokoleń, a nie dla wieczności¹¹. Chcą pozbyć się metafor wzrokowych, a w szczególności „zwierciadlanych” ze swojego filozofowania. W mowie nie chcą widzieć tylko przedstawiania, zdania mają być związane z innymi zdaniem, a nie ze światem (poprzez

⁹ Bo przecież kontekst rozważań Rorty'ego w *Philosophy and the Mirror of Nature* jest niepomniernie szerszy: najogólniej mówiąc, uderza on tam w filozoficzną tradycję Platonsko-Kartezjańsko-Kantowską, a zatem jednocześnie w Platona koncepcję prawdy, wiedzy i racjonalności, Kartezjusza ujęcie umysłu jako wewnętrznego „zwierciadła” i wreszcie Kanta ujęcie roli filozofii jako badania i gruntowania „podstaw” nauki, moralności, wiedzy i sztuki. Bierzymy z tego kontekstu drobną część potrzebną do tego tekstu.

¹⁰ R. Rorty, *Philosophy...*, s. 366.

¹¹ Tamże, s. 365–372.

relację korespondencji). Nie chcą ponadto wyrażać swoich poglądów na niektóre kwestie – dotąd konieczne i obowiązkowe dla każdego zawodowego filozofa – gdyż wydają im się one nieistotne.

Jak to możliwe, że unikają paradoksu samoodniesienia, można by zapytać? Na przykład wtedy, gdy mówią „człowiek nie ma istoty, nie ma natury”, albo mówiąc „prawda jest...” bądź „istotą filozofii jest...”? W taki mianowicie sposób, że nie tworzą „teorii prawdy”, nie odkrywają jakiegoś obiektywnego bytu „filozofii”, ani nie prezentują przekonania o nieistnieniu natury ludzkiej jako nowo odkrytego, dopiero teraz adekwatnego przedstawienia rzeczywistości. Tradycyjna gra w odkrywanie tego, jak jest *naprawdę*, co jest obiektywne i coraz dokładniej przedstawiane w „zwierciadle natury” czyli w umyśle w ogóle ich nie interesuje! (oczywiście podsumowuję tutaj zawilości wielu stron dokładnych Rortowskich rozważań). Platońskiemu ujęciu filozofii, zrównaniu człowieczeństwa z racjonalnością i z poznawaniem, badaniem, przeciwstawia Rorty *konwersację* (a kilka lat później – rekontekstualizację), gdy pisze o filozofach kształcących, że

nie uważają oni, iż kiedy coś mówią, to muszą koniecznie wyrażać jakiś pogląd na pewien temat. Mogli[by] po prostu *coś mówić* – brać udział w konwersacji, a nie wносить swój wkład w badanie. Być może mówienie o rzeczach nie zawsze jest tym samym, co mówienie, jak rzeczy się mają¹².

Filozofowie kształcący to zatem tacy „konwersacyjni partnerzy”, którzy, jak mówi Rorty, „chronią konwersację przed zdegenerowaniem w badanie, w wymianę poglądów”¹³. Nie szukają obiektywnej prawdy, lecz protestują przeciw próbom skończenia konwersacji, która mogłaby – i tu pojawia się motywacja etyczna – zrodzić „zmrożenie kultury” i „dehumanizację istot ludzkich”¹⁴. Wolą ciągle dążenie do prawdy niż Platońską prawdę samą. Protestują przeciw uzurpacjom, jakoby człowiek mógł ponadczasowo i ahistorycznie poznać siebie, swoją naturę, a nie tylko poznać siebie *poprzez* pewne słowniki i pewne opisy. Kształcący są: późny Wittgenstein i późny Heidegger, Kierkegaard, Nietzsche; systemowi są: Husserl, Russell, Kartezjusz, Kant i Platon¹⁵.

¹²Tamże, s. 371.

¹³Tamże, s. 372.

¹⁴Tamże, s. 373.

¹⁵Chociaż w *Philosophy and the Mirror...* Rorty jeszcze się nieco waha co do miejsca Platona, to później już tych wątpliwości nie ma, por. „Human Rights, Ra-

Tak wyglądałby wstępnie trop antyplatoński w rozważaniach (anty)epistemologicznych Rorty'ego. Nie jest jednak przypadkiem, że efekt pracowitej konstrukcji (destrukcji) z *Philosophy...* w odniesieniu do epistemologii znalazł – po rozwinięciach metafizycznej tradycji filozoficznej w „kanon Platoński-Kantowski” z *Contingency, Irony, and Solidarity* – po kilkunastu latach swój dalszy ciąg w rozważaniach etycznych. Perspektywa jest tu już inna: nie jest tylko tak, że epistemologia jako rdzeń filozofii jest „nieinteresująca”, kulturowo „nieistotna” czy wręcz „bezużyteczna” i możemy jej pytania dzisiaj – podążając śladami owych największych filozofów kształcących XX wieku – porzucić, rezygnując z uzyskania odpowiedzi na klasyczne kwestie i rezygnując z ich teorii. Jest raczej tak, iż teraz pokazuje się, jak koncepcja człowieka racjonalnego wywodzona od Platona prowadzi prostą drogą do najpoważniejszych problemów *etycznych*. Stąd bierze się Rortowskie – jeszcze z przymrużeniem oka, jeszcze w ramach retoryki, jeszcze korzystające z osłony dwóch stron ironii – przeciwstawienie *rozumowi* – *uczuciowości*. Nie jest to rzecz jasna teoria, nawet nie koncepcja. Są to, jak się zdaje, pierwsze próby wskazywania opozycyjnych wobec Platona i (prawie) całej filozoficznej tradycji sposobów myślenia, wyraźnie pojawiające się już w rozważaniach o roli powieści w uwrażliwianiu nas na ból i poniżenie (a więc na wszystko to, co ma znaczenie dla liberała w Rortowskim rozumieniu tego terminu). Jest to jednak kwestia zasługująca na oddzielną część.

2.

Zauważmy najpierw może jeszcze, iż możliwości etycznych konsekwencji *Philosophy...* szerzej nie dostrzegli komentatorzy anglosascy (chyba, że w stronę nihilizmu, sceptycyzmu bądź relatywizmu...) z *Reading Rorty*, najważniejszej pracy zbiorowej o tej książce. Bodaj tylko Charles Taylor szybko dostrzegł tę możliwość, jednak nie w tekście pochodzącym stamtąd¹⁶, lecz w późniejszym przyczynku do głośnej

tionality, and Sentimentality” [w:] *Human Rights*, ed. S. Hurley, S. Shote, N. Y., Basic Books, 1993); tekst ukaże się w moim tłumaczeniu jako „Prawa człowieka, racjonalność i uczuciowość” wraz z esejem „Trocki i dzikie orchidee” w serii Biblioteki Kultury Współczesnej (Instytut Kultury, Warszawa).

¹⁶Charles Taylor, „Rorty in the Epistemological Tradition”, [w:] *Reading Rorty. Critical Responses to »Philosophy and the Mirror of Nature« (and Beyond)*, A. Malachowski (ed.), Blackwell 1990, s. 257–278.

książki *After Philosophy. End or Transformation?* Powiada on tam, iż tradycja epistemologiczna jest ściśle związana z tradycją moralną i duchową, a w zmaganiach wokół nieboszczki epistemologii chodzi o „pewne najpoważniejsze duchowe kwestie współczesności”¹⁷. Iż tak jest w istocie widać po konsekwencjach wyciągniętych przez Rorty’ego po pewnym czasie. Tutaj już w pełnej krasie pojawia się surowy osąd Platona.

Tekst „Prawa człowieka, racjonalność i uczuciowość”, jak większość tekstów Rorty’ego, jest okazjonalny i zrodzony z przygodnych okoliczności, jak zwykle jednak służy prezentacji najistotniejszych kwestii Rortowskiego dyskursu po-Filozoficznego¹⁸. Chodzi o ogarniętą przez wojnę Bośnię; chodzi o Platona, Akwinatę i Kanta. I chodzi wreszcie o rozum i uczucia, tytułową racjonalność i uczuciowość. My jednak zajmiemy się tu raczej ponurym obrazem Platona, wciąż przecież bohatera tego tekstu (choć miejscami w postaci bardziej uśpionej).

O ile w *Philosophy...* pojawiły się już poważne Rorty’ego wątpliwości wobec koncepcji natury ludzkiej – sprzeciw wobec myślenia, że posiadamy jakąś „głębką, ukrytą i metafizycznie istotną naturę sprawiającą, iż jesteśmy 'nieredukowalnie' inni niż kałamarze czy atomy”¹⁹ – o tyle etyczna waga tego zagadnienia miała się ujawnić autorowi dopiero później. Rorty rozwijał swoją koncepcję „przygodności osobowości” (*contingency of selfhood*) – obok przygodności języka i przygodności społeczności – m.in. w książce *Contingency, Irony, and Solidarity*. Czym byłaby wedle niego jaźń człowieka? – według znanego stwierdzenia jaźń to *a centerless web of beliefs and desires* (pozbawiona środka pajęczyna przekonań i pragnień), albo też *a coherent and plausible set of beliefs and desires* (spójny i akceptowalny zestaw przekonań i pragnień)²⁰. W ujęciu Rorty’ego takie spojrzenie na jaźń umożliwił dopiero Freud – dopiero on odrzucił ideę paradygmatycznej istoty ludzkiej, a tym samym potrzebę teorii natury

¹⁷ Charles Taylor, „Overcoming Epistemology”, [w:] *After Philosophy. End or Transformation?*, K. Baynes et al (eds.), MIT Press 1991, s. 464–488.

¹⁸ Cf. R. Rorty, *Consequences of Pragmatism*, „Introduction”, University of Minnesota Press, 1982.

¹⁹ R. Rorty, *Philosophy...*, s. 373.

²⁰ R. Rorty, „Freud and Moral Reflection” w *Philosophical Papers, Essays on Heidegger and Others*, vol.II, Cambridge University Press 1991, s. 147.

ludzkiej²¹. Nie jest bardziej „ludzki” Nietzscheański nadczłowiek, ani nie jest bardziej „ludzki” Kantowski bohater cierpliwie wypełniający powszechne zobowiązania moralne, ani też Harolda Blooma autokreujący się „tęgi poeta”. Freud miał zdyskredytować ideę prawdziwej jaźni człowieka, a tym samym ideę poszukiwania stałej i niezmiennej jaźni poza zmieniającymi się jej pozorami. Jak mówi Rorty: Freud „pomógł nam ujmować siebie jako pozbawione środka, przypadkowe skupiska przygodnych i idiosynkratycznych potrzeb a nie jako mniej czy bardziej adekwatne egzemplifikacje wspólnej istoty człowieka”²². Rorty dostrzegł dzisiaj rosnącą chęć zlekceważenia pytania o naszą naturę i zastąpienia go pytaniem: „Co możemy z siebie uczynić?”²³. Wraz z koncepcjami Darwina i Freuda coraz bardziej docierała do nas świadomość naszej plastyczności. Powiada Rorty: „Zaczynamy traktować siebie jako giętkie, proteuszowe, autokreujące się zwierzęta, a nie zwierzęta racjonalne czy zwierzęta okrutne”²⁴. Czyli nie odpowiada nam ani odpowiedź Platona, ani Nietzschego, powie autor, sam spór między nimi staje się nieistotny. Tym, co miało być swoim ludzkie i miało rzekomo „gruntować” moralność jest (tradycyjnie, od Platona) „racjonalność”. Być człowiekiem oznaczało być racjonalnym, a być racjonalnym oznaczało zarazem być moralnym.

Pyta Rorty (jako pragmatysta) o skuteczność takiego myślenia dzisiaj w kontekście prób wprowadzania w czyn naszkicowanej przez europejskie Oświecenie utopii. Otóż wedle niego przez ostatnie dwieście lat większość pracy zmieniającej nasze intuicje moralne, większość zmian w naszym „słowniku moralnego namysłu”²⁵ zostało spowodowanych nie powiększaniem naszej moralnej wiedzy, ale – jak to określa – „manipulowaniem naszymi uczuciami”²⁶. Pojawia się więc tu z pragmatycznego punktu widzenia podstawowa opozycja racjonalności i uczuciowości, rozumu i uczucia. Platon, Akwinata i Kant, roszczący sobie prawa do wiedzy o naturze człowieka, nie sprawdzili się; stąd konkluzja – „skoro wydaje się, iż żadna pożyteczna praca

²¹ R. Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge, 1989, s. 35.

²² R. Rorty, „Freud and Moral Reflection”, w op. cit., s. 155.

²³ „Human Rights...” op. cit., s. 115.

²⁴ Tamże.

²⁵ Cf. „Freud and Moral Reflection” w *Philosophical Papers, Essays on Heidegger and Others*, op.cit.

²⁶ „Human Rights...” op. cit., s. 118.

nie została wykonana dzięki obstawianiu przy rzekomo ahistorycznej naturze ludzkiej, to prawdopodobnie natura taka nie istnieje, bądź przynajmniej nie istnieje w niej nic takiego, co miałyby znaczenie dla naszych wyborów moralnych”²⁷. Wątpliwości Rorty’ego rodzą się więc, jak widać, co do skuteczności, a nie statusu epistemicznego rozważań moralnych.

Rorty racjonalności i moralnej wiedzy przeciwstawia „edukację sentymentalną” (co notabene od razu odsyła nas *via* Flaubert do powieściopisarzy przeciwstawianych filozofom). Edukacja owa bierze swą siłę z udokumentowanego przekonania, że dzisiejszy kształt kultury zachodniej przez ostatnie dwa wieki kształtowała nie wiedza moralna, a „słuchanie smutnych i sentymentalnych historii”²⁸. Na czym polegałby w tym kontekście poszukiwany tu przez nas błąd Platona, powtarzany następnie przez pokolenia filozofów moralnych? Otóż Platon miał skierować zainteresowanie filozofii ku przypadkom skrajnym (w rodzaju Trazymacha czy Kaliklesa) uważając za swoje zadanie udzielenie odpowiedzi na takie pytania jak np. „Dlaczego powinienem być moralny?”, „Dlaczego bycie moralnym jest racjonalne?”, dlaczego być moralnym leży w interesie człowieka. Starał się przekonywać egoistów, zaniedbując w (liberalnej, związanej z „ból” i „poniżeniem”) opinii Rorty’ego przypadek o wiele poważniejszy: przypadek osoby *obojętnej na cierpienie innych*, a jednocześnie osoby, której stosunek do innych jest *moralnie bez zarzutu*. Miał więc Platon dokonać zwrotu ku racjonalności, aby walczyć ze skrajnymi, rzadkimi przypadkami, zamiast od początku uwrażliwiać nas na powszechne cierpienie innych, często dla nas pseudo-ludzi (niewiernych psów w czasach wypraw krzyżowych, niewolników, Murzynów etc), poprzez zwrot ku uczuciowości. Główny punkt oskarżenia wysuniętego wobec Platona brzmi dokładnie tak:

Upierając się przy tym, że można reedukować ludzi, którzy dojrżeli nie wykształciwszy w sobie właściwych uczuć moralnych z pomocą *odwoływania się do władzy wyższej niż uczucie, do władzy rozumu*, Platon sprowadził filozofię moralną na złą drogę²⁹.

²⁷Tamże.

²⁸Tamże. I czytanie powieści, por. choćby „Brigands et Intellectuelles”, *Critique* 493–494, Juin-Juillet 1988.

²⁹„Human Rights,...”, s. 123.

Rzecz jasna, powiedzmy od razu, mamy tu do czynienia z pewną *strategią narracyjną* – Platon oczywiście nie mógł postąpić inaczej w sytuacji wspólnego rodzenia się *logos* i *polis*, uspołecznienia i racjonalności, rozum oczywiście *był* największym osiągnięciem greckiego antyku, i dopiero z dzisiejszej perspektywy można patrzeć na Platona przez pryzmat ewentualnej wyższości uczucia nad rozumem w kształtowaniu liberalnej świadomości przez ostatnie dwa wieki. W ramach tej strategii trzeba znaleźć źródło dewaloryzacji uczuciowości, umieścić je w historii filozofii i u początku narracji o uczuciu i rozumie. Trzeba również pamiętać, że to jedna z historii o Platonie, której celem jest uwrażliwienie nas na niebezpieczeństwa płynące z rozumu samego. Akurat przy tej perswazyjnej historii przydał się sam fundator filozoficznego dyskursu.

Albowiem rozważania o Platonie mają nas prostą drogą prowadzić do współczesności. Rorty wiąże je gwałtownym podsumowaniem, kiedy powiada, że naszym problemem nie jest (Platoński) racjonalny egoista: „Jest nim szarmancki i poważany Serb, który uważa Muzułmanów za obrzezane psy”³⁰. I dzisiaj nie wystarczy już, aby być skutecznym, jak widać po doświadczeniach Holocaustu i innych koszmarów kończącego się, dwudziestego wieku, odwoływać się do tego, co uważa się za ludziom wspólne – do racjonalności. I ani Jefferson pisząc o niezbywalnych prawach człowieka nie pomyślał nawet o swoich niewolnikach (klasyczny przykład Rorty'ego z wielu tekstów), ani naziści nie uważali, że mordowani Żydzi są w pełni ludźmi³¹, ani zabijające się strony bałkańskiej wojny nie patrzą na siebie jak na istoty ludzkie. Albowiem naprawdę ważne jest to, powiada Rorty, kogo uważamy za współblizniego. Historia pokazuje, że Platońsko-Kantowskie mrzonki o wspólnej, racjonalnej naturze ludzkiej nie są w stanie skutecznie powstrzymać powszechnego poza naszym (subtelny, cywilizowanym i pooświeceniowym) kręgiem kulturowym przekonania, że przynależność do jednego gatunku biologicznego nie wystarcza do przynależności do pewnej wspólnej moralnej wspólnoty³².

³⁰ „Human Rights,...” s. 124.

³¹ Por. Zygmunta Baumanu uwagi o „higienie rasowej” w *Nowoczesności i Zagładzie*, Masada 1991 i *Modernity and Ambivalence*, Polity Press, 1992.

³² Warto może zwrócić uwagę na to, iż myślenie Rorty'ego zrywa z „humanizmem” w rozumieniu Heideggera: każdy humanizm zakładał (metafizycznie) „istotę” człowieka – człowiek był *animal rationale* właśnie („List o humanizmie”

Właśnie owa wspomnianą przed chwilą sentymentalna edukacja, rozwój uczuć, a nie tylko rozumu, ma zbliżać i zapoznawać ze sobą różnych ludzi po to, aby nie traktować innych jako nie-ludzi, quasi-ludzi. „Celem tej manipulacji uczuciami – powie Rorty – jest poszerzenie odniesienia terminów 'nasz typ ludzi' i 'ludzie tacy jak my'”³³. Nie ma więc chyba co rozpisywać się o jakimś Rorty'ego „irracjonalizmie” (i go pryncypialnie krytykować), bo jest to łatka jedynie wewnątrzfilozoficzna, pozwalająca utrzymywać karność szeregów filozofów, łatka biorąca się wprost od Platona. By sprawiedliwie ocenić pomysł przeciwstawienia dzisiaj rozumowi uczuć, trzeba spojrzeć na takiej taktyki skuteczność. I stwierdzmy zaraz na wstępie, że jest to taktyka z powodzeniem stosowana od zeszłego wieku w nieco innej dziedzinie kultury – w literaturze. To tam zamiast tworzyć ogólne schematy ludzkich powinności, rozwijać abstrakcyjne teorie moralności itd, odwołuje się do tych samych ludzi poprzez metafory, obrazy, przemycia się humanitaryzm przez śmiech i płacz. Godna rozważenia jest tu cała plejada wielkich pisarzy ostatnich stu pięćdziesięciu lat... I można odnieść wrażenie, że pragmatyczny umysł Richarda Rorty'ego został poruszony świadomością realnych sukcesów powieści i powieściopisarzy z jednej strony, a jałowością kulturowych wysiłków tradycyjnych, „kantowskich” filozofów ze strony drugiej. Dlatego może nie chce on już pytać za Platonem, Kantem i innymi „Kim jest człowiek?” i „Jaka jest jego natura?” – ale na przykład: „Jakiego rodzaju świat możemy przygotować dla naszych prawnuków?”³⁴

Skoro możemy stwarzać siebie i modelować otoczenie – po Darwinie i Freudzie – to nie musimy grać nadal w grę kolejnych *teorii* tego, czym jesteśmy *naprawdę*. Zamiast poszukiwać odpowiedzi na standardowe pytanie racjonalnego egoisty, dlaczego powinien on być moralny, może warto zająć się ważniejszym pytaniem – „Dlaczego powinien obchodzić mnie obcy...”³⁵ Na koniec tej części można by powiedzieć tak:

w *Budować, mieszkać, myśleć*, s. 85). Rorty jest antymetafizyczny, antyplatoński, antyhumanistyczny. Zrywa również z „antropologistycznym” (jak je nazywa Derrida w „Kresie człowieka”) odczytaniem Hegla, Husserla i Heideggera, upowszechnionym we Francji za sprawą Kojève'a i Sartre'a. Nic dziwnego więc, że Derridiańska tradycja „zachodniej metafizyki” jest paralelna z Rorty'ego „kanonem Platońsko-Kantowskim”.

³³ „Human Rights...” s. 123.

³⁴ „Human Rights...” s. 122.

³⁵ „Human Rights...” s. 133.

jeśli chcemy realizacji naszych marzeń i prorocstw (np. oświeceniowej utopii), to nie przydadzą nam się klasyczne rozważania o naturze ludzkiej, o istocie sprawiedliwości (głośny motyw przeciwstawienia Arystotelesa Platonowi u Lyotarda w dyskusji o sprawiedliwości)³⁶ i o moralnych zobowiązaniach człowieka jako człowieka właśnie. Co radzi Rorty? Widzi nadzieję w wychowywaniu we wszystkich zakątkach świata pokoleń „miłych, tolerancyjnych, bogatych, bezpiecznych i szanujących innych” studentów³⁷. Ważne jest może jeszcze jedno: prezentowane powyżej kwestie to może początek jakiegoś nowego „odczytania Platona”, ale na pewno nie nowe Platona „odkrycie”, nowa o nim „prawda” (jak prawda K.R. Poppera – Platon totalitarystą!). To metoda wikłania współczesności w filozofię, szukania aktualności czy dezaktualności dawnej myśli, to „rekontekstualizacja”, która potrzebuje do danego problemu jasną i ciemną stronę, pozytywnych i negatywnych bohaterów. Również i po to, aby nie być historią nudną, mdłą, pustą... Przecież rzecz nie w pryncypialności, a w skuteczności... Nawet jeżeli w pełni nie mieszczą się owe rozważania w akceptowanym powszechnie dyskursie filozoficznym, na pewno są niezwykle płodne dla kultury, chociaż być może trzeba będzie jeszcze poczekać, aż kultura zredefiniuje w powszechnej świadomości to, czym jest w danej, naszej chwili, filozofia.

3.

Kto mógł pomóc Rorty'emu w uświadomieniu sobie powagi antyplatonizmu? Powiada się często, że konstytutywną cechą myśli amerykańskiej jest jej *pluralizm*. Aliści pluralizm, wielość perspektyw i punktów widzenia („perspektywizm”) to zarazem jedno z podstawowych określeń filozofii Nietzscheańskiej, zwłaszcza w takiej postaci, w jakiej odczytuje ją humanistka francuska od lat sześćdziesiątych, głównie za sprawą Gilles'a Deleuze'a. Jego *Nietzsche i filozofia* (1962) pokazuje, iż Nietzsche jest wręcz niezrozumiały, gdy nie brać pod uwagę „zasadniczego pluralizmu jego filozofii”³⁸. Pluralizm jest dla

³⁶ J. F. Lyotard, *Au juste* (ang. *Just Gaming*, University of Minnesota Press, 1985).

³⁷ „Human Rights,...” s. 125.

³⁸ G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, tłum. B. Banasiak, Spacja 1992, s. 8. Nie mniej ważna jest jego późniejsza książka o Nietzschem: *Nietzsche, sa vie, son oeuvre* (Paris: PVF, 1965), zawierająca m.in. „słownik głównych postaci u Nietz-

obydwu rękojmnią konkretnego umysłu – jak to ujmuje Deleuze: „Bogowie umarli, ale umarli ze śmiechu słysząc, że jakiś Bóg mówi, że jest jeden” (tamże). Skoro każda rzecz ma *wiele sensów* – „’to, i zarazem tamto’ dla tej samej rzeczy”, jak powiada – to Nietzsche kwestionuje osadzone w greckiej racjonalności i trwające w kulturze przez dwa tysiące lat rozróżnienie na model i kopię, na rzeczywistość i jedynie jej pozory. Jego głęboki antyplatonizm, próba poddania w wątpliwość całego gmachu zachodniej metafizyki, poprzez swe „niewczesne” oddziaływanie na myśl postmodernistyczną, pokazuje sposób na zerwanie z tworzeniem przypisów do Platona: metodą tą może być na przykład wielość perspektyw wyrażająca się w wielości opowiadanych historii (z klasyczną opowiadką „Jak ’świat prawdziwy’ stał się w końcu baśnią” ze *Zmierzchu bożyszczy*), zaś celem ów odkryty pluralizm. (Oczywiście trzeba pamiętać, że w równej mierze dzieło Nietzschego jest antyhegłowskie i antydialektyczne).

Wielokrotnie podkreślany przez Rorty’ego *antyesencjalizm* jego myślenia – sprzeciw wobec wszelkich, zwłaszcza współczesnych, prób poszukiwania ukrytej „rzeczywistości” pod warstwą „pozorów”, poszukiwania czegokolwiek głębszego i ważniejszego niż ta przygodna rzeczywistość tu i teraz – również bierze swe początki m.in. z filozofii Nietzschego (podobnie zresztą jak Lyotarda programowe zawołanie: „istnieje tylko powierzchnia” z *Economie libidinale*). Bowiem przecież esencjalizm w jego ujęciu to po prostu stawianie metafizycznych pytań o istotę i szukanie metafizycznych odpowiedzi: na przykład o istotę prawdy, piękna, sprawiedliwości etc. czyli pytania zaczynające się od „co to jest...?”. I tak jak Deleuze zwraca uwagę na to, „do jakiego stopnia Nietzsche wydaje nam się bliski Kaliklesowi, a Kalikles uzupełniany bezpośrednio przez Nietzschego”³⁹, tak i my chcemy zwrócić uwagę, do jakiego stopnia Rorty’emu bliski jest Nietzsche w tym wąskim sensie sprzeciwu wobec Platońskich fundamentów naszego filozoficznego myślenia. (Z drugiej strony Nietzsche nigdy nie jest dla niego bohaterem w pełni pozytywnym, albowiem brakuje mu owej komponenty liberalnej, pytania o ból innych nierozzerwalnie związanego z *nadzieją*, że bólu tego można uniknąć. Zresztą podobnie

schedo”. Niezwykle francuską recepcję Nietzschego rozjaśnia podwójny monograficzny numer *Magazine littéraire* (Avril 1992), w którym piszą Deleuze, Sollers, Vattimo i in.

³⁹G. Deleuze, op. cit., s. 64.

jest ze stosunkiem do Michela Foucaulta – choć napisał on całe tomy o cierpieniu i poniżeniu, zabrakło mu nadziei na lepszą przyszłość, co do dzisiaj stanowi główny cel ataków na jego filozofię).

„Czym jest więc prawda? – pyta Nietzsche w „O prawdzie i fałszu w pozamoralnym sensie” – ruchliwą armią metafor, metonimii, antropomorfizmów...: prawdy są złudami, o których zapomniano, że nimi są, metaforami, które się zużyły i utraciły zmysłową siłę wyrazu, monetami, których powierzchnia się starła i które są teraz traktowane jak metal, już nie jako monety”⁴⁰. I to określenie odpowiada Rorty'ego przekonaniom antyesencjalistycznym, jego „a mobile army of metaphors” – jak to jest w tłumaczeniu angielskim – przewija się w wielu miejscach. Podobnie jak deleuzjańskie przeświadczenie o tym, iż w krytyce nie chodzi o uzasadnienie, lecz o odczuwanie inaczej – o „inną wrażliwość”⁴¹, doskonale współgra z Rorty'ego koncepcją retorycznej i perswazyjnej filozofii, która ma uwrażliwiać nas na ból innych a nie tworzyć wymyślne i abstrakcyjne, a dla kultury często nieistotne spekulatywne systemy. Podsumowując ten wątek powiedzmy, że antyplatonizm w myśli neopragmatycznej wywieść można bezpośrednio na przykład ze swoiście zreinterpretowanej myśli Nietzschego.

4.

Zajmiemy się teraz możliwością i sensownością polemiki z takim odczytaniem Platona po to, aby następnie przejść na moment do o wiele bardziej nam odpowiadającego obrazu greckiego antyku przedstawionego przez Pierre'a Hadota i Giorgio Colli'ego i ogólniejszych uwag o odczytaniach. Ich Platon pojawi się tu jako alternatywna wizja, ujęcie na tych samych prawach. Zamiast polemizować ze szczegółami odczytania Rortowskiego pokażę bardzo krótko idee równoważnych mu dwóch innych odczytań, z różnych względów jeszcze bardziej odpowiadających myśleniu postmodernistycznemu, w gruncie rzeczy w celu pokazania mnogości perspektyw i wielości punktów widzenia. Będzie to zarazem zawołowana próba powiedzenia: skoro wolno pisać tak jak Hadot i Colli, wybitni francuscy i włoscy historycy filozofii, niby dlaczego nie wolno postmodernistom wykorzystywać starożytności do odczytań stosunkowo mniej kontrowersyjnych?

⁴⁰F. Nietzsche, *Pisma pozostałe 1862–1875*, tłum. B. Baran, s. 189.

⁴¹G. Deleuze, op. cit., s. 100.

A zatem stawiam sobie pytanie, czy wikłać się w obronę *poszczególnych*, indywidualnych odczytań dzieła Platona – czy też może raczej w obronę *prawa* nadanego przez postmodernistyczne otoczenie kulturowe (ale nie tylko – o czym za chwilę) do tworzenia radykalnie nowych odczytań. Pierwsze jest zadaniem beznadziejnym, bo jakże mierzyć się z filozoficznymi autorytetami, które zęby zjadły na Platonie i jego dotychczasowych ujęciach. Drugi jest zadaniem poniekąd metafizycznym. Jest pytaniem otwartym, stawianym przecież nie tylko czytelnikom Platona, lecz czytelnikom każdego filozofa. To uniwersalne pytanie o prawo do partykularności w ramach filozoficznego dyskursu, a pamiętajmy, że może istotnie – korzystając już tylko metaforycznie z pomysłów Hegla – owa jego „chytrość rozumu” sprawi, iż przez partykularność będzie jednak prześwitywać ogólność, czyli, że obsesyjnie nowe odczytanie w dłuższej perspektywie przyczyni się do podzielanego szerzej spojrzenia na Platona, i każdego innego filozofa, pisarza czy artystę. (Wspomnijmy tutaj tytułem dygresji o oryginalnym Rorty’ego Nabokowie, o bohaterach Derridy, o Heglu takim, jak czyta się go w Oxfordzie, spójrzmy na Lyotardowskiego Diderota, na zachodniego Bachtina, renesans Kantowskiej – zapomnianej – estetyki wzniosłości w Lyotardowskiej redeskrpcji. Porównajmy przykładowo Kafkę Bataille’a z *Literatury i zła*, z Deleuze’a i Guattariego *Kafka. Pour une littérature mineure*, z Derridy „Devant la loi/Before the Law”, z Baumana książki o ambiwalencji i nowoczesności, by pozostać tylko przy kilku odczytaniach filozofów (i opuszczając dane bibliograficzne). A gdzie krytyka psychoanalityczna, feministyczna, strukturalistyczna czy *reader-response* itd, itd? Możliwości są praktycznie nieograniczone. A można by zapytać: czy tych samych „metod” nie można przyłożyć do naszego pocziwego Platona? A wtedy odczytanie Rorty’ego objawi się nam jako jeszcze stosunkowo najbardziej tradycyjnie filozoficzne...)

Przejdźmy jednak do szczegółów. Z punktu widzenia stosowanej przez Richarda Rorty’ego strategii *retorycznej*, perswazyjnego a nie argumentacyjnego charakteru jego filozofowania, wszystko jest w porządku, albowiem osiąga on pragmatyczną skuteczność. Jego retoryka wymaga narracyjności, opowiadania historii osadzonych w filozofii, zaś narracje jak wiadomo potrzebują bohaterów⁴². Rorty, zwłaszcza

⁴² Pisał o tym chyba jako pierwszy Charles Taylor we wspomnianym tekście z *Reading Rorty*, również w taki sposób na Rorty’ego patrzy David L. Hall w

po *Philosophy*..., zmienił swój styl filozofowania w momencie zwrotu ku szerszej publiczności. Stał się mniej dialektyczny i analityczny, a bardziej narracyjny: powiedział kiedyś wręcz – „Nie umiemy radzić sobie bez bohaterów ... Musimy opowiadać sobie szczegółowe historie o wielkich zmarłych po to, aby ukonkretnić nasze nadzieje na ich przekroczenie”. Hall pisze wręcz, że Rorty „alegoryzuje historie” – bohaterowie stają się nazwami pewnych cnót i przywar – i tworzy „metafilozoficzne listy” bohaterów, które poprzedzają same narracje⁴³. I na taką listę trafia Platon, a przypisana mu jest właśnie taka rola, o jakiej mówiliśmy w poprzednich częściach tekstu.

Zwróćmy się na moment do innych starożytników. Wedle Giorgio Colli'ego Platon taki, jakim go znamy (a stąd i wpływ, jaki wywarł na myśl zachodnią) – „to wszystko *nie było czymś poważnym* w przeświadczeniu tego, kto to wszystko napisał”⁴⁴. A bierze się owo fundamentalne dla nas tu przeświadczenie z analizy mitu o wynalezieniu liter przez egipskiego boga Teuta z Fajdrosa i fragmentu Listu VII poświęconego pismu. Powiada w owym liście Platon tak:

Na zasadzie tego należy więc jednym słowem stwierdzić, gdy mamy przed sobą czyjeś pisma [...] że *nie były to rzeczy największej wagi dla piszącego*, o ile on sam jest człowiekiem poważnym, takowe spoczywają *gdzieś w najpiękniejszej sferze jego myśli*; jeżeli zaś naprawdę powierzył książkom to, do czego największą przykładą wagę, „oto zaiste mu” – nie bogowie – ludzie śmiertelni „rozum odebrać zdołali”⁴⁵.

A zatem obraz Platona swoich dzieł może być równie ironiczny i dystansujący – a stosunek do nich równie niepoważny – co obraz zarysowany powyżej. A wtedy całe poważnie potraktowane „przypisy do Platona” mogą być w gruncie rzeczy przypisami do tylko jednego, poważnego bieguna Platona, pomijając drugą stronę, jego stronę nie-poważną, nie-serio. Ironia zaś, jak wiadomo, rodzi się z napięcia między obydwoma biegunami branymi pod uwagę zarazem. Rzecz jasna, taki Platon nigdy nie może być przedstawiany jako filozof „fundujący” i „systemowy” w Rortowskim rozumieniu. Chroni

książce *Richard Rorty. Prophet and Poet of the New Pragmatism*, New York: SUNY, 1994.

⁴³Hall, op. cit., s. 59–60.

⁴⁴G. Colli, *Narodziny filozofii*, op. cit., s. 98–99, kursywa moja.

⁴⁵Platon, *Listy*, s. 55–56, kursywa moja.

się przed taką krytyką w ten sam sposób, co Rorty – odpowiednim do krytyki drugim biegunem ironii.

Taki jego obraz jest zresztą jeszcze trudniejszy do przyjęcia, gdy spojrzymy na antyczną Grecję oczami francuskiego historyka filozofii, Pierre'a Hadota, ujmującego filozofię jako „ćwiczenie duchowe”. Posłuchajmy dominujących w jego opisie słów: „ulepszanie siebie”, „realizacja siebie”, „automodyfikacja”, „doskonalenie się”, „samorealizacja”, „terapia”, „leczenie duszy”, „przekształcanie osobowości”, „konwersja”⁴⁶. Filozofia starożytna widziana z perspektywy owych ćwiczeń duchowych jawi się nie jako teoretyczna konstrukcja, lecz metoda kształtowania własnego życia i własnego widzenia świata, jako próba przekształcania własnej osobowości⁴⁷. To konwersja, dokonująca przewrotu w całym życiu, zmieniająca życie tego, kto się jej poddaje. Abstrakcyjną, teoretyczną procedurą stała się dopiero w średniowieczu, gdy ćwiczenia duchowe stały się częścią mistyki, zaś filozofia sama stała się pojęciową, konceptualną „służebnicą teologii”. I choć w nowożytności odzyskała autonomię, stało się tak wraz z odziedziczonym teoretycznym balastem i dopiero Nietzsche, Bergson, egzystencjalizm uczynił z niej sposób życia⁴⁸. Następnie – by dokończyć tę narrację – po strukturalistycznych próbach nurt ten, dodajmy, zyskał rezonans w myśli postmodernistycznej. I choć Rorty chyba nie zdaje sobie z tego sprawy, w swoich rozważaniach o autokreacji właśnie u starożytnych Greków może znaleźć potężnych sojuszników (o czym wiedział późny Foucault ze swoją „estetyką egzystencji” i „życiem jako dziełem sztuki”)⁴⁹. Odczytując Platona w sposób tak jednoznaczny, jak czyni to w dzisiejszych rozważaniach, odbiera sobie tę

⁴⁶Pierre Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, przeł. P. Domański, IFIS PAN, 1992, s. 23, 45, 53, 204.

⁴⁷Powiada Hadot: „Celem, do którego zmierzają wszystkie szkoły filozoficzne [antycznej Grecji] jest ulepszanie, realizacja siebie. (...) Paraleli między ćwiczeniem fizycznym i duchowym należy się tu domyślać: tak jak powtarzając ćwiczenia cielesne atleta nadaje swemu ciału nowy kształt i moc, tak samo przez ćwiczenia duchowe filozof rozwija siłę swej duszy, zmienia klimat wewnętrzny, przekształca swe widzenie świata, a w końcu cały swój byt”, tamże, s. 45.

⁴⁸P. Hadot, tamże, s. 54.

⁴⁹Cf. np. „An Aesthetics of Existence” [w:] *Politics, Philosophy, Culture*, Routledge 1990, „Qu'est-ce que les Lumières?” [w:] *Magazine littéraire*, No 309, Avril 1993, s. 63–73 (w serii ineditów) czy też w „On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress”, [w:] *The Foucault Reader* (ed. P. Rabinow), New York: Pantheon, s. 340–372.

możliwość. Pamiętajmy jednak, że jego teksty to większe lub mniejsze pragmatyczne narracje, w których części nie funkcjonują tak samo poza całością, które mają swoje lokalne cele i priorytety.

Można by zapytać, właściwie w jakim celu piszę tych kilka uwag o Hadocie i Collim? Odpowiedź jest prosta – przeciwstawiam amerykańskiej opowieści Rorty'ego inną opowieść (włoską, francuską) wychodząc z założenia, że nie na wiele się zda krytyka jej jawnych szczegółów czy ukrytych założeń. Być może jednej opowieści można przeciwstawić tylko opowieść inną, jednej filozoficznej historii – historię inną, konkurencyjną, pożyteczniejszą, indywidualnie czy społecznie (może dlatego wciąż tak trudno znaleźć przeciwwagę dla tak przekonującej, tak perswazyjnej opowieści Poppera?). Przy ironicznej parametodologii, krytyka w tradycyjnym sensie nie istnieje, bowiem trzeba by przyjąć na jakiś czas reguły krytykowanego. A przecież sam Rorty pisał o wyższości „zmieniania terenu”, „uchylania się od bezpośredniego starcia” nad „przyznaniem krytykującemu możliwości wyboru jego broni”⁵⁰. Bezpośrednie spotkanie z ironistą nie jest możliwe. Dwie strony jego ironii zawsze pozwolą autorowi na ocalenie twarzy; warto więc może od razu „zmienić teren” i zasygnalizować niezwykle użyteczne dzisiaj ujęcie myśli antycznej. Nie czas tu i nie miejsce na szersze uwagi, bo nie są to tutaj kwestie najistotniejsze, chodzi nam tylko o pokazanie potencjalnej metody.

Pojawia się tu natychmiast pytanie o różnice między tym, co nazwalibyśmy „przekręcaniem filozofii”⁵¹ a tym, co Harold Bloom nazwał „strong misreading” (mocne, nowe i inne odczytanie?). Na ile mamy prawo do obydwu i gdzie leży granica? Jest to rzecz jasna kwestia metafizyczna; odpowiedź zależy pewnie od tego, czego szukamy w filozofii: jeśli prawdy (absolutnej, pozaczasowej, ahistorycznej czy nawet filologicznej), to jedno i drugie podejście do filozofii jest wykluczone. Jeśli poszukujemy „autokreacji” – by użyć słowa-klucza z Rortowskiej opozycji solidarność/autokreacja – to po prostu uprywiamy dyskurs filozoficzny, lojalnie ostrzegając o tym czytelnika (mówiąc np. to „mój Platon”, jak Maurice Blanchot napisał „Michel

⁵⁰ Cf. Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, s. 44.

⁵¹ Moje refleksje na temat „przekręcania filozofii” (Platona) zrodziły się nie bez wpływu rozmów z Piotrem Juchaczem, któremu za ten impuls jestem wdzięczny.

Foucault tak jak ja go widzę)⁵². Ale jeśli chcemy „solidarności”, drugiego członu owej pary? – to może się wtedy okazać, że również nowe, mocne odczytanie (*misreading*), przyczyniające się do aktualności Platona, może być ważniejsze i bardziej odkrywczе dla współczesności niż (pozorna przecież) wierność jego „duchowi i literze”. Jak to wyważyć? Może po efektach, propozycjach, zrodzonym zainteresowaniu, odzewie zrzeszonych w gildzie filozofów? (ale są przecież i rozmaite „rozważania niewczesne”). Pytania padły, a odpowiedzi zostawiamy otwarte.

A zatem osądzając Platona odczytania „postmodernistyczne” – np. odczytanie Rorty’ego – pamiętajmy o ich *aktualnym* charakterze. O tym również, że są tworzone przez filozofów, a nie filozofii historyków (by utrzymać jeszcze przez chwilę to rozróżnienie). Historyk filozofii, powiemy, wkraczając tu na dość grząski grunt, może szukać jednoznacznych sensów dzieła (tzn. sensów uwikłanych jedynie w *dzisiejszą* kulturę), filozof natomiast, jak się zdaje, może – projektując nową kulturę (jak Rorty kulturę „liberalno-ironiczną”, po-metafizyczną, po-Filozoficzną etc.) – *wykorzystać* innego filozofa do swojego projektu, swojej wizji przyszłości. Dla projektowanej przyszłości potrzebuje sprokurowanej przeszłości, sięga wstecz i dokonuje rekontekstualizacji, zmienia otoczenie wybranych postaci. Patrzy na zamknięte, spisane dzieło z zupełnie innego poziomu, by posłużyć się celną metaforą Foucaulta i Deleuze’a, patrzy na nie jak na „skrzynkę z narzędziami”. I nie jest to bynajmniej objaw relatywizmu, bo przecież pewnych rzeczy młotkiem pochodzącym z owej skrzynki zrobić się nie da. Podobnie jak *możliwość* wyboru różnych poglądów dawana przez postmodernizm wcale nie jest równoznaczna z relatywizmem – patrząc z pragmatycznego punktu widzenia – bowiem nie każdy pogląd okaże się skutecznym narzędziem, nie każdy będzie można wykorzystać (co warunkuje, rzecz jasna, kultura).

Warto pamiętać, że budowanie historii filozofii w postaci narracyjnej, tak jak robi to w swoich celach Rorty, paradoksalnie wymaga chwilowego zawieszenia *własnej ironii* piszącego – albowiem nie można powiedzieć, że taki Platon czy Kant jest, a zarazem od drugiej, nie-poważnej strony ironii, nie jest, filozofem fundującym⁵³. I właśnie

⁵² Foucault/Blanchot, Zone Books, N.Y. 1987.

⁵³ O dwóch stronach ironii, jej biegunach „serio” i „nie-serio” por. D. Hall, op. cit. oraz W. Szturc, *Ironia romantyczna. Pojęcie, granice i poetyka*, PWN 1992.

owo nieuniknione *zawieszenie ironii* – odbierające możliwość obrony poprzez stwierdzenie: to mówiłem poważnie, a tamto niepoważnie, tu występowałem jako poważny filozof, a tam jako niepoważny filozoficzny figlarz; tu filozof – tam poeta etc. – potencjalnie tworzy szczelinę, otwierając Rortowskie odczytanie na polemikę i krytykę.

Należy jednak w tym miejscu wspomnieć o jeszcze jednej rzeczy: otóż Rorty stworzył już kilka równoległych historii (narracji) moderny – w *Consequences of Pragmatism* znalazła się narracja o rosnącej „profesjonalizacji” filozofii, opowieść o zmaganiach „kantystów” i „heglistów” i wreszcie narracja o filozoficznym ciągu Kant – Hegel – Nietzsche/pragmatyzm w tekście o „dziewiętnastowiecznym idealizmie i dwudziestowiecznym tekstualizmie”⁵⁴. Trudno więc zakładać, że to, o czym piszemy, będzie jego *jedyną* opowieścią o Platonie. Trzy równoległe historie moderny są mocnym przykładem na Rorty'ego narracyjny sposób myślenia o historii – dlatego nie można chyba wpaść w pułapkę i uważać, że jest to jego ugruntowany obraz Platona, jedyny i niezmienny. Być może powstaną obrazy inne, niezbędne jako ogniwa innej, równoległej narracji o historii filozofii. Bo przecież ta sama ewolucja myślenia modernistycznego doczekała się jak dotąd aż trzech ujęć.

Zapytajmy, czy Rorty'ego rozważania o Platonie i na marginesie Platona są nieobiektywne, przekręcone, merytorycznie nieistotne (jak powiedzieć mógłby historyk filozofii starożytnej)? Pewnie nie, podchodzą one do problemu z różnych stron, patrzą pod innym kątem, korzystając z innej perspektywy – poniekąd obchodzą swój przedmiot i zgłębiają go (zarazem w pewnej mierze tworząc) z różnych stron jednocześnie. To metoda znana, u Nietzschego zwana „perspektywizmem”, u Rorty'ego „rekontekstualizacją”. Zadajmy pytanie: co to znaczy, że rozważania są „fałszywe”, skoro prawda tekstu nie istnieje, czy „merytorycznie nieistotne”, gdy ich istotność ujawnić się może czasem dopiero po wielu latach? (Niezwykle pomóc tu mogą Derridy rozważania o „odpowiedzialności” za każde odczytanie, wyrażane choćby w „Toward an Ethic of Discussion” z *Limited Inc* czy

⁵⁴R. Rorty, odpowiednio w „Professionalized Philosophy and Transcendentalist Culture”, „Philosophy as a Kind of Writing: An Essay on Derrida” i „Nineteenth-Century Idealism and Twentieth-Century Textualism” [w:] *Consequences of Pragmatism*, op.cit.

zbiorze esejów o literaturze zatytułowanym *Acts of Literature*⁵⁵ – nie ma więc „dowolności”, wolnej gry, *freeplay*, jak fatalnie Alan Bass przełożył francuskie *le jeu* w tytule pierwszego amerykańskiego eseju Derridy, co przez wiele lat rzutowało na jego ujęcie). Nikt nie mówi tutaj o „wolnej grze intertekstualności”, o nieodpowiedzialnych fantazjach – albowiem tamę stawia *etyka* – czy raczej moralność, by odwołać się do Zygmunta Baumana „moralności bez etyki.”. Wybór jest jednostkowy – i indywidualna jest odpowiedzialność.

Rozważania o postmodernistycznym odczytaniu Platona przez Rorty’ego otwiera pole do poważniejszej dyskusji o odczytaniach w ogóle, a mocnych z nich (*strong misreadings*) w szczególności. Pojawiałyby się tu (Derridiańskie) kwestie pasożytnictwa, parazytologiczne, że tak powiem⁵⁶, pytania Hillisa Millera z „Krytyka jako żywiciela”, teksty Paula de Mana czy książka *Literature/Derrida/Philosophy* Geoffreya H. Hartmann⁵⁷. Wreszcie dwie koncepcje uprawiania filozofii – „naukowa” i „poetycka” czy „literacka”; dwa odmienne odczytania Heideggera dające początek gałęziom Gadamerowym i Derridiańskim⁵⁸, co najmniej dwa odczytania Derridy: radykalne na sposób Christophera Norrisa *et al.* i prywatne, jak u Rorty’ego na podstawie *Pocztówki* itd, itd, nie rozwijam jednak tutaj tego wątku. To dziś, a wczoraj? Pomyślmy o brutalnym odczytaniu Poppera ze *Spółczeństwa otwartego*, bodaj najostrzejszej krytyce i Platona, i Hegla, i Marksa. Krytyce wręcz „paranoidalnej”... (powiada Charles Taylor, bodaj największy współczesny autorytet heglowski). Ale był to – jak mówi Popper – „mój wkład w wojnę”. Pojawia się kwestia, czy warto czytać tak wierutne przekłamania, książkę pisaną z założoną z góry skrajnie negatywną tezą (choć przecież szczerą i pisaną z gwałtownego porywu serca, po nocach, jak wspomina w swej *Autobiografii*). Dodajmy, iż jeszcze bardziej niż Platon zniekształcony –

⁵⁵ J. Derrida, *Limited Inc*, Evanston: Northwestern UP, 1988, s. 111–154, J. Derrida, *Acts of Literature* (ed. D. Attridge), London: Routledge, 1992.

⁵⁶ Cf. Tadeusz Rachwał, Tadeusz Sławek, *Maszyna do pisania*, Rój, Warszawa 1992.

⁵⁷ G. H. Hartman, *Saving the Text. Literature/Derrida/Philosophy*, Baltimore: Johns Hopkins UP, 1981.

⁵⁸ Ilustracją stopnia nieporozumienia między nimi jest książka *Dialogue & Deconstruction. The Gadamer – Derrida Encounter*, N.Y. 1989, relacja i komentarz do spotkania Gadamera i Derridy w Paryżu, której autorzy piszą o kompletnej niemożności dialogu.

druzgotany – podeptany nowozelandzkim piórem został Hegel, wielki Hegel *Zasad filozofii prawa i Fenomenologii*, dziś – społeczeństwa obywatelskiego, zwłaszcza w Anglii, bohater. Jest to książka wznawiana i czytana, można ją uznać za niezwykle osobiste, zrodzone przez pasyjne, wojenne okoliczności odczytanie historii filozofii. Powiemy – błędne, fałszywe, subiektywne... Ale spójrzmy z kolei na Russella *The History of Western Civilization*, toż to monstrum subiektywności: lubię – nie lubię etc. jawi się tam jako jedno z przykazań głównych...

Są to jednak książki czytane, a nie odrzucane jako „nieprawdziwe”, dają bowiem wgląd w pewne (przerysowane) strony swoich bohaterów, odsłaniają ich nieznane (potencjalne niechby tylko) oblicza. Podsuwają *perspektywy* zrodzone przez czas, w którym powstają, słowem przez *kulturę*. Myślę, że dopiero w tym kontekście warto pomyśleć nad krytyką np. Rorty'ego spojrzenia na Platona. I Popper, i Russell, i wielu innych potrzebowało do czegoś dawnych filozofów. I jest tak do dzisiaj. Nie może przecież powstawać jakaś księżycowa historia filozofii, pisana spoza czasu i miejsca, spoza kultury, *sub specie aeternitatis*; można bronić filozofów przed wykrzywieniami pamiętając, że i obrona wspiera się na jednej, aktualnie wybranej przez obrońcę – mniej czy bardziej świadomie – perspektywie. Dzisiaj odrzucone odczytanie może stać się kanonem dla pokolenia następnego. Tak jak Rewolucja pożera własne dzieci, tak filozoficzne odczytania pożerają swoje poprzedniczki. Jest to motyw zażartej, (para)edypowej walki Synów z Ojcem, budowania swojego miejsca w historii poprzez radykalny gest w stosunku do innych... (i tak jak Nietzsche zmagał się z Sokratesem, tym „człowiekiem teoretycznym”, Heidegger z Nietzsche, tym „ostatnim metafizykiem”, a Derrida z Heideggerem, tak z Derridą zмага się Richard Rorty). I jest to bodaj jedyna pewna droga do nieśmiertelności... w sytuacji, gdy Jean Baudrillard (w czasie „po orgii” – bo przecież, jak pisze w *Amérique, aujourd'hui, l'orgie est finie*) sprowadza „przyszłość” do „teraz”, a Zygmunt Bauman odczytuje dekonstrukcję „nieśmiertelności” jako postmodernistyczną „strategię życiową”⁵⁹.

⁵⁹ J. Baudrillard, *Amérique*, Paris: Le livre de poche, 1988, s. 105, tegoż „After the Orgy” [w:] *The Transparency of Evil*, London: Verso, 1993, Z. Bauman, *Mortality, Immortality and Other Life Strategies*, Cambridge: Polity Press, 1992; również A. Wellmer, „The Dialectic of Modernism and Postmodernism” [w:] *The Persistence of Modernity*, MIT Press, 1991.

Prowadzi nas to wszystko, rzecz jasna, do wciąż obecnego, choć nieraz w uśpionej postaci, pytania o drogi humanistyki, a zwłaszcza filozofii dzisiaj, gdy dawne szlaki nie wydają się płodne w najgorszym razie, a interesujące w razie najlepszym... Oczywiście, można wyobrazić sobie replikę, iż filozofia nie musi być ani interesująca, ani czytana, ani kulturowo płodna, albowiem ma przed sobą zadania wyższe, od których wara laikom czy wszelkim nie-filozofom. Być może tak jest; być może jednak jest inaczej. Nie istnieje gotowa odpowiedź, po którą można sięgnąć, bowiem nie istnieje – jak chce się wierzyć w świecie nieskrępowanej myśli – żadna filozofii „prawda”, żaden filozofii samostanny byt, preegzystujący na kształt Platońskich idei. Filozofię tworzą *filozofowie* z pomocą otaczającej ich kultury. I na nic nie zdadzą się nostalgiczne zawrodożenia za filozofii utraconą jednością i jednoznacznością. Trochę to może tak jak u Prousta – dopiero w ostatnim tomie, w *Czasie odnalezionym*, ujawnia się waga i sensowność pozornie beznadziejnego życia bon-vivanta Marcela, bowiem dopiero tam okazuje się, iż przez cały czas spisywał on swe wielkie dzieło. Mam nadzieję, że z czasem podobnie będzie z (antyplatońskim) postmodernizmem; pytanie tylko, w którym tomie tkwimy obecnie...

Część II

WOKÓŁ FILOZOFOWANIA
JEAN-FRANÇOIS LYOTARDA

O zatargu tragicznym (Dylematy Antygony – dylematy postmoderny)

I.

Można by odnieść wrażenie, iż myśl postmodernistyczna – a wraz z nią i otaczający nas świat postmoderny – została odarta z tragiczności, ulegając „spłaszczeniu” czy „oddramatyzowaniu”¹. Często czyni się postmodernistom zarzut z tego, iż ich świat pozbawiony jest nierozwiązywalnych sporów, wyzuty ze sprzeczności, prosty i zrozumiały. (Paradymatycznym przypadkiem obiektu krytyki idącej tym tropem jest – zresztą nie bez racji, jak się zdaje – Richard Rorty). Tragizm miałby zniknąć z filozofii wraz z nadejściem egzystencjalistycznego absurdu i nigdy nie powrócić, świat miałby na zawsze utracić swój wymiar apokaliptyczny... A jednak, wbrew krytycznym wobec postmodernizmu diagnozom i enuncjacjom, można wskazać na

¹Wrażenie „oddramatyzowania” świata narzuca się zwłaszcza przy lekturze tekstów Jean Baudrillarda i Zygmunta Baumana. W baudrillardowskim *la société de consommation* obywatel – czyli konsument – poddany jest „przymusowi” szczęścia i przyjemności. Obywatel ów wręcz, powiada Baudrillard, „nie ma prawa nie być szczęśliwym”, w przeciwnym razie staje się „aspołeczny” (J. Baudrillard, *Selected Writings*, ed. M. Poster, Oxford 1988, s. 48). W obecnym ostatnim już stanie historii, „po orgii” (lat sześćdziesiątych), jak go określa autor, pozostaje nam tylko „symulowanie wyzwolenia”, skoro ze wszystkiego się już wyzwoliliśmy. (J. Baudrillard, *The Transparence of Evil*, London 1993, s. 3) W Baumana świecie ponowoczesnym nie istnieje zdeterminowanie – ani też przypadek czy przygodność, świat gier „nie proponuje ani pewności – mówi – ani rozpacz; jedynie radość z prawidłowego poruszenia i żal z powodu poruszenia nieudanego”. (Z. Bauman, *Mortality, Immortality and Other Life Strategies*, Oxford 1992, s. 187). Świat gier i poruszeń, bez przygodności – a więc odpowiedzialności i wyborów etycznych – to świat, którego nie widzimy wokół, a poza tym to świat śmiertelnej nudy... Podobnie metaforyka „wagabundy i turysty”, wykluczająca *de facto* etyczną perspektywę postmoderny, chwytą przede wszystkim konsumpcjonizm, bynajmniej nie jedyny przecież wyznacznik *postmodernity*. Prawd o niej jest migotliwa wielość, a więc pewnie byłby to i wagabunda, i turysta... – i wielu, wielu innych. (por. Z. Bauman, „Nomada, Wagabunda, Turysta”, *Nowa Res Publica*, 9/93, s. 26–28).

takie punkty postmodernistycznej refleksji, w których tkwi (nieredukowalny) tragizm, których dramatyzm poraża tak, jakby nasz świat nie został jednak do końca pozbawiony możliwości *katharsis*... Rozważmy tytułem przykładu myśl Jean-François Lyotarda.

W eseju tym, aby móc rozpatrzyć ewentualność „tragiczności” w dzisiejszym świecie, chciałbym dokonać jednocześnie dwóch rzeczy: po pierwsze krótko zaprezentować Lyotardowski projekt zatargu (*le différend*), przedstawiony w jego najpoważniejszym – jak sam wyznaje – dziele filozoficznym pod tym właśnie tytułem, po drugie natomiast przedstawić swoistą aplikację owego projektu do więcej niż literackiego sporu dwóch racji z *Antygony* (sporu Antygony i Kreona, rzecz jasna). Zadanie to, jak się zdaje, niełatwe; wymaga bowiem podzielności uwagi na dwa równoległe plany argumentacji i niejakiej ostrożności, albowiem Lyotard nie dostarcza typowych narzędzi analizy, nie wspominając już o gotowej do zastosowania „metodzie”. Esej ten zrodził się z poszukiwania pozafilozoficznej egzemplifikacji dla filozoficznej propozycji, której mi niezmiernie u Lyotarda brakowało. Odnoszę wrażenie, iż wzajemne – i jednocześnie – oświeclanie się i przenikanie obydwu motywów – literackiego i filozoficznego – może doprowadzić do lepszego rozjaśnienia filozoficznej zawartości Lyotardowskiego dzieła. Będzie to więc, przynajmniej od razu ze skrucą, praca Lévi-Straussowskiego *bricoleur’a*, filozoficznego majsterkowicza, łączącego dyskursy (greckiej) literatury i (postmodernistycznej, jak również heglowskiej) filozofii, mieszącego różne epoki, przekraczającego kulturowe granice i gatunkowe ramy. Można by zapytywać o prawomocność takich *collage’owych* zabiegów. Sądzymy, iż usprawiedliwia nas jednak przekonanie o tym, iż nie chodzi o jedną prawdę o Sofoklesie czy Heglu (ani prawdę o Sokratesie, a tym bardziej o Antygonie), bo takiej prawdy – w dzisiejszym horyzoncie – nie ma. Chodzi tu raczej o rekontekstualizację, jak powiedziałby Richard Rorty, o umieszczenie odwiecznego, mitycznego niemal problemu rozsądzania racji Antygony i racji Kreona w nowym kontekście, narzuconym przez postmodernistyczną aurę.

Tak więc naturalną kolejną rzeczą esej ten nie rozpadnie się na dwie części, z których druga – aplikacja (czy byłby to *use*, czy też *abuse*), miałyby wynikać z pierwszej – prezentacji. Raczej przyjmie on postać niejednolitej narracji, w której preliminarza wymiesza się z rdzeniem tekstu, to, co centralne z tym, co marginalne, etc.: którą mógłby otwo-

rzyć i zamknąć symboliczny trzykropek, znamionujący niespodziewane wyrwanie z kontekstu, włączenie części w miejsce (nieosiągalnej nigdy) całości...

Zacznijmy od *Le Différend*, książki będącej zbiorem 264 fragmentów filozoficznych, zgrupowanych w siedmiu częściach obejmujących problematykę zatargu, odniesienia i imienia własnego, przedstawiania, wyniku (Hegłowski *Resultat* myślenia), zobowiązania, gatunków i norm oraz znaków historii, przetykanych „gęstymi” i niezmiernie erudycyjnymi komentarzami (*notices*), odnoszącymi się do Protogorasa, Gorgiasza, Platona, Antystenesa, Arystotelesa oraz Kanta, Hegla i Lévinasa. Ponadto jeden komentarz poświęcił Lyotard pisarstwu Gertrudy Stein, jeden Deklaracji Praw Człowieka z 1789 roku i wreszcie jeden – przewijającemu się przez wiele jego prac – plemieniu Indian Cashinahua. Tekst właściwy poprzedzony został częścią zatytułowaną „Fiche de lecture” – częściowo ironicznym, częściowo parodiującym „streszczeniem” całości dzieła, pozwalającym czytelnikowi, jak prowokacyjnie zauważa autor, „rozmawiać o książce nie czytając jej, gdyby tylko miał na to ochotę”² w epoce, której wyznacznikiem jest „zyskiwanie na czasie”. Owo *dossier* stojące przed właściwym szkicownikiem filozoficznym, jakim jest *Le Différend*, jest samo w sobie godne chwili uwagi. Określa ono bądź tłumaczy m.in. tytuł, przedmiot książki, jej tezę, kontekst filozoficzny, jak również czytelnika, parodiując tym samym pewien styl czytania (nie tylko filozofii). Sytuacja to z pozoru dziwna – autor sam przedstawia (konceptualne) streszczenie swojej książki, czytelnik będzie wiedział – z obezwładniającą pewnością – „o co” w niej „chodzi”. Opanuje ją intelektualnie jeszcze zanim się do niej przybliży. Może się wtedy okazać, że samo czytanie stanie się „stratą czasu” (Lyotard zauważa ze smutkiem, iż „refleksja nie została w dzisiejszych czasach odrzucona dlatego, iż jest niebezpieczna czy niepokojąca, lecz po prostu dlatego, że jest stratą czasu. 'Nie nadaje się do niczego', nie nadaje się do zyskiwania na czasie. A tym właśnie jest sukces”, LD, s. XV). Czytanie zabiera zbyt wiele czasu w sytuacji, gdy można tzw. „treść”, „przesłanie”, czy „zawartość” książki dostać w postaci gotowego ekstraktu³. A jednak

²J. F. Lyotard, *Le Différend*, tłum. ang. *The Differend. Phrases in Dispute*, Manchester: Manchester University Press, 1988, występujące dalej w tekście jako LD, s. 13.

³B. Readings, *Introducing Lyotard*, (London: Routledge, 1991), s. XIX.

– skoro czytelnik miałby być czytelnikiem „filozoficznym, to znaczy kimkolwiek”⁴ – Lyotard parodiuje takie odczytywanie, które przeprowadza konceptualną redukcję, które sprowadza zrozumienie pracy do „posiadania” jej znaczenia. Albowiem czytanie (tak jak sądzenie) ma być ukierunkowane na wyjątkowość tekstu (zdarzenia), na jego jednostkowość. Tak jak sądzenie w ujęciu Lyotarda przyjmuje antyuniwersalistyczną postać sądzenia poszczególnego zdarzenia w oparciu o wykute dlań – jednostkowe – kryteria, tak być może również i czytanie byłoby procesem wsłuchiwania się w tekst w poszukiwaniu jego osobliwości, niepowtarzalności (dlatego właśnie niezbędna jest owa wrażliwość na jednostkowość przypadku, *une sensibilité à la singularité du cas*)⁵, zamiast sprowadzania go do jego „znaczenia” w utartych pojęciach⁶. I chyba wyrażeniu niesmaku w obliczu takiego czytania filozofii służyłaby przedmowa do *Le Différend*, uwrażliwiająca nas na *quid* (że coś się zdarza), nie zaś na *quod* (to, co się zdarza). Powiada owo „wprowadzenie”, że „nadszedł czas filozofowania”; filozofowania, dodajmy, wyzbytego z marzeń o *telos*, nie projektującego już rozległych, utopijnych wizji społecznych, już nie „emancypacyjnego” czy wyzwolicielskiego lecz wreszcie narracyjnego w przeciwieństwie do teoretycznego, intelektualnego i abstrakcyjnego, przeciwstawianego przez Lyotarda – w różnych dziełach na przestrzeni ostatnich kilkunastu lat – filozofowaniu „pogańskiemu”, „dającemu świadectwo zatargom”, „ratującemu honor myślenia” i wreszcie, jak pisze w autobiograficznych *Pérégrinations*, wymagającego „sporo subtelności (*finesse*) w percepcji drobnych różnic”⁷.

Przejdźmy jednak do przybliżania Lyotardowskiej koncepcji zatargu, częściowo cytując, a częściowo parafrazując jej najważniejsze treści. Powiada oto Lyotard już na wstępie, iż „w odróżnieniu od sporu (*litige*), zatarg (*différend*) byłby przypadkiem konfliktu pomiędzy (przynajmniej) dwiema stronami, który nie może zostać sprawiedliwie rozwiązany z powodu braku reguły sądzenia, którą można by zastosować do obydwu argumentacji. Prawomocność jednej strony nie

⁴ LD, s. XIV.

⁵ Lyotard, *Pérégrinations. Loi, forme, événement*, Paris: Editions Galilée, 1990, s. 26.

⁶ Bo przecież warto zauważyć, iż już w *La condition postmoderne* pisał Lyotard o tym, że „dzieło i tekst mają charakter zdarzenia”. *The Postmodern Condition*, Manchester UP, 1984, s. 81.

⁷ Lyotard, *Pérégrinations...*, s. 41.

pociąga za sobą braku prawomocności strony drugiej. Jednakże zastosowanie jednej reguły sądzenia do obydwu w celu rozsądzenia ich zatargu, jak gdyby był on jedynie sporem, skrzywdziłoby (przynajmniej) jedną z nich (bądź obie, jeśli żadna ze stron nie uznwałaby owej reguły”⁸. Powstająca w takim przypadku krzywda wynika z faktu, iż reguły gatunku dyskursu, w oparciu o który odbywa się owo sądzenie, nie są regułami sądownego gatunku czy gatunków dyskursu. Krzywda zatem to „szkoda, której towarzyszy utrata środków do jej udowodnienia”⁹. Dochodzi do niej wtedy, gdy ofiarę pozbawia się życia, swobód, wolności wypowiedzania się bądź – mówiąc najprościej – gdy zdanie dające świadectwo krzywdzie jest (strukturalnie) pozbawione jakiegokolwiek znaczenia. Słowem, ofiara zostaje pozbawiona możliwości ujawnienia wiedzy o krzywdzie innym, w tym trybunałowi, który mógłby ową krzywdę osądzić. Różnica między powodem czy powódką a ofiarą jest taka, iż powód to ktoś, kto poniósł szkodę i dysponuje środkami do jej dowiedzenia. Staje się zaś ofiarą wtedy, gdy **przedstawienie** krzywdy – wyrażenie cierpienia – nie jest możliwe. Para powód/spór jest symetryczna w stosunku do pary ofiara/zatarg: spór staje się zatargiem, kiedy powód jest pozbawiony środków argumentacji – kiedy jest zmuszany do milczenia – i z tej racji staje się ofiarą (choćby w sytuacji, gdy sprawca szkód okazuje się następnie owych szkód sędzią). „Przypadek zatargu między dwiema stronami – wyjaśnia Lyotard – ma miejsce wtedy, gdy ‘uregulowanie’ dzielącego ich konfliktu dokonuje się w *idiomie jednej ze stron*, zaś krzywda, jaką cierpi druga strona, nie jest w tym idiomie wyrażalna”¹⁰. Oddanie sprawiedliwości zatargowi – bo tylko na tyle wedle Lyotarda może ważyć się filozof – polega na daniu możliwości wyrażenia krzywdy. Do tego potrzebny jest nowy idiom, nowa „roztropność” (*phronesis*). Filozofowie dostrzegając, iż nie wszystko można ująć w zdania – iż pewne zdania wykraczają poza obowiązujący dyskurs, powinni „ustanawiać idiomy, które jeszcze nie istnieją”¹¹. Gdyby ofiara mogła wyrazić swoją krzywdę – mogła poddać ją pod osąd trybunału – byłaby powodem, albowiem nie istniałaby struktura, w ramach której

⁸LD, s. XI.

⁹Tamże, par. 1.

¹⁰Tamże, par. 12, podkr. moje – M.K.

¹¹Tamże, par. 23.

byłaby ona zmuszona do milczenia. Paradygmatem ofiary jest oczywiście zwierzę¹².

II.

Zdarzenie (*occurrence, événement*) to wydarzenie o radykalnej jednostkowości, które z tej racji nie może zostać **przedstawione** w ramach jakiegś ogólnej narracji bez utraty swojej wyjątkowości¹³. Pisanie o zdarzeniu – czyli inaczej mówiąc łączenie z nim fraz czy zdań (*phrases*), ma oddawać jego jednostkowość: pytanie Lyotarda przewijające się przez całą książkę o zatargu jest kwestią Adornowską: „jak filozofować 'po Auschwitz'?", przy czym nadaje on jej nowe znaczenie – mianowicie jak odpowiedzialnie (etycznie?) łączyć frazy o nieprzedstawialnym horrorze obozu, jednocześnie go nie przedstawiając? Inne zdarzenia, będące często „znakami historii”, to chociażby Rewolucja Francuska (której wagę jako *Begebenheit*, wydarzenia o walorze znaku, dostrzegł natychmiast Kant w *Sporze fakultetów*) czy Maj '68, a sięgając dalej w przeszłość – dodajmy od siebie, gdyż będzie to konieczne przy dalszej analizie – stopniowe rozdzielanie się etyki i polityki w czasach, jak to zbiorczo ujął Hegel w *Fenomenologii*, „stocyzmu, sceptycyzmu i świadomości nieszczęśliwej”.

Literackimi świadkami owego Lyotardowskiego (choć w istocie – co warto mieć w pamięci – narzuconego mu przez piszącego niniejszy esej) *événement* byli Antygona i Kreon. Z jednej strony w sporze owym stoi „prawo cieni” – nieubłagana konieczność pogrzebania zwłok brata, z drugiej zaś prawo „jasnego dnia” (jak je na-

¹²O niemożności istnienia „języka ofiar” – poszukiwanego przez Lyotarda idiomu – pisał Richard Rorty przy okazji analiz dzieł Orwella w *Contingency, Irony, and Solidarity* (Cambridge UP, 1989). Rorty ma oczywiście rację, gdyby brać pod uwagę czas towarzyszący krzywdzie ofiar, nie ma natomiast, gdy uświadomimy sobie, iż „sama ofiara” swojej krzywdy nie wypowie. Potrzeba do tego wykutego później idiomu, nowej ramy przedstawieniowej, w której (jak w nowym horyzoncie sensu) krzywda zmieści się jako krzywda właśnie. Spór Foucault – Derrida wokół *Historii szaleństwa* dotyczył właśnie tego: czy można „oddać głos pozbawionym głosu”, nie wzmacniając władzy głosu nad milczeniem, racjonalności nad szaleństwem. Oddanie głosu samemu szaleństwu czyni książkę „niemożliwą”, jak mówi Derrida w „Cogito i Historii szaleństwa” (*Lit. na świecie*, 8–9/88, s. 157), bo jest ono przecież „nieobecnością dzieła”.

¹³Jak Bill Readings powiada o Oświeceni: „to wydarzenie, po którym nic nie będzie takie jak przedtem”, op. cit, s. 57.

zywa Hegel)¹⁴, zabraniające chowania zdrajcy. W *Antygonie* ścierają się dwa porządki – porządek rodzinny, porządek więzów krwi i powinności pokrewieństwa, oraz porządek obywatelski. Prawo boskie nie jest współmierne z prawem ludzkim. Powiada Hegel tak: „Samowiedza działająca nie może zaprzeczyć ani temu, że dokonała przestępstwa, ani swej winie”. Sytuacja Antygony – to „nieszczęśliwa kolizja między obowiązkiem a bezprawną rzeczywistością”. Nie istnieje możliwość znalezienia wspólnego języka, Antygona i Kreon, jak się zdaje, nie stoją w opozycji, raczej są niewspółmiernie i nieprzystępnie, radykalnie inni, gdyż wyrażają dwa różne światy: pierwotny świat etycznej jedności i nowy świat rozszczepionej etyki i polityki¹⁵. Ich gry językowe pozostają wzajemnie nieprzekładalne, nie istnieje możliwość znalezienia **wspólnych** kryteriów osądu, możliwych do zaakceptowania przez obydwie strony zatargu. Jak wiemy z analiz Lyotarda, przyjęcie perspektywy (języka – kryteriów – praw) jednej ze stron nieodmiennie rodzi krzywdę strony drugiej. To zatarg przeciwnych racji, z których każda – w ramach swojej gry językowej

¹⁴G. W. F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, tom II, analiza z rozdziału „Duch prawdziwy. Etyczność” (s. 5–52).

¹⁵Jest to jedna z możliwych interpretacji *Antygony*, godna uwagi choćby ze względu na swą uporczywą obecność w kulturze nowożytnej Europy. Antygona – podobnie jak sofisci i Sokrates – jest świadkiem rozkładu antycznej *polis*, rozpadu Arystotelesowskiego domu (*oikos*) na moralność z jednej, a rzymskie prawo z drugiej strony. Dwa aspekty tego rozpadu opisują dwa Hegłowskie arcydzieła: *Fenomenologia ducha* i *Zasady filozofii prawa*. Wraz z zapoczątkowanym w stoicyzmie rozdziałem etyki i polityki człowiek przestaje być tylko obywatelem, staje się fragmentem dwóch porządków, moralnego i politycznego. Po raz pierwszy w historii starożytności, jak powiada Jean-Michel Palmier, „człowiek prywatny przeciwstawia partykularność swoich potrzeb życiu zbiorowemu, społeczności i państwu” (s. 63). Obywatel rzymski już nie walczy – musi pracować dla siebie jako prywatnego właściciela, dla pieniędzy i własności. Zamiast „nieustannie prowadzić prestiżowe wojny” (tj. wojny o uznanie), jak mówi Alexandre Kojève, po raz pierwszy staje się on jednostką, przejmując jednocześnie kolejne ideologie swoich niewolników – stoicyzm, sceptycyzm i chrześcijaństwo. O radykalnym rozdziale etyki i polityki w stoicyzmie zob. J.-M. Palmier, *Hegel*, Editions Universitaire, Paris 1968, s. 59–63; J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, PWN, s. 46–50 czy u Charlesa Taylora w *Hegel*, Cambridge UP, 1975, s. 157–161. (Są i inne głosy np. John H. Hallowell w *Moralnych podstawach demokracji*, PWN, 1993, powiada, iż rozdział na prywatne i publiczne pojawił się dopiero w odrodzeniu, a pojęcie renesansowej jednostki autonomicznej nie było nawrotem do idei greckiego stoicyzmu, s. 69).

– byłyby racją do przyjęcia. Jednak zestawione razem w postaciach *Antygony* rodzą śmiertelny zatarg¹⁶.

Pojawiający się tragizm – wspaniale dostrzeżony i wyeksponowany przez Hegla – polega na tym, że i Kreon, i Antygona, mają rację. Z powstałego zatargu nie ma **dobrego wyjścia**: krzywdzie Antygony (w Kreona świecie rozszczepionych porządków etycznego i politycznego, w świecie wyodrębnionej sfery prywatnej z przestrzeni publicznej) towarzyszy ów parafiniczny brak środków do jej udowodnienia, natomiast ustępstwu Kreona towarzyszyłby gwałt na sferze publicznej (niepomszczona zdrada, pośmiertny los zdrajcy ojczyzny taki sam, jak los jej obrońcy etc.), niemożliwy do przedstawienia w niewspółmiernym świecie więzów krwi, w którym – wciąż jeszcze – żyje Antygona.

Jest to, jak się zdaje, klasyczny przypadek zatargu w sensie Lyotardowskim (a nie przypadek sporu, by posłużyć się tą może ciężkostrawną w języku polskim, chociaż niezbędną tutaj opozycją). Dlaczego nie byłby to spór? Dlatego oto, iż nie istnieje wspólny dyskurs, nawet wspólne „my”, podzielane przez obie strony. Nie ma możliwości do zaakceptowania przez obie strony instancji rozstrzygającej o „racji”. Tego konfliktu nie można rozstrzygnąć, nie posługując się językiem (wręcz, światem całym) jednej ze stron, i właśnie dlatego nie jest on sporem. Do sporu wystarczają kodeks, prawa, sędzia – i zaakceptowany (choćby po odrzuceniu apelacji) wyrok. W przypadku zatargu taka możliwość nie istnieje. Wybierając uniwersum jednej strony, „krzywdzimy” stronę drugą, odbieramy jej prawo do obrony w neutralnym słowniku niezaangażowanego sędziego.

Antygona i Kreon mówią **radzykalnie różnymi językami**, przy czym nie można tego sporu racji wyrazić w żadnym z nich, nie czyniąc „niesprawiedliwości”, nie przesądzając z góry, przez użyty idiom, o „racji” jednej ze stron. (Albo mówimy językiem świata przednowoczesnego, nieuspołecznionego – i wtedy Kreon okazuje się tyranem nierozumnie upierającym się przy niezrozumiałym prawie, albo językiem świata nowoczesnego, w którym Antygona – przeprosmy zawczasu – okazuje się rozhisteryzowaną neurotyczką, w dodatku ogarniętą wolą śmierci).

¹⁶Dla nas dzisiaj jest to „konflikt wartości”, Antygona natomiast jest pewna swojej „całkowitej racji”, powiada Ch. Taylor, *Hegel*, op. cit., s. 175.

Zatrzymajmy się przez moment przy klasycznych ujęciach tragizmu. Otóż Max Scheler, jak podkreślają komentatorzy¹⁷, jako pierwszy po Arystotelesie przyjął, iż tragiczność jest kategorią życia, nie tylko sztuki – a więc nie tyle estetyczną, co etyczną. (Powiadał: „tragiczność jest raczej istotnym pierwiastkiem samego świata”)¹⁸. Aby zatem móc sensownie mówić o możliwości „tragicznego zatargu” u Lyotarda, trzeba nam zatem podążać szlakami Schelerowskiego rozumienia tragiczności, bo przecież na nic się nam nie zda Arystotelesowska definicja, mówiąca, iż tragiczne jest to, co „budzi współczucie i strach”. Najogólniej mówiąc, świat tragiczny wedle Schelera wymaga wartości, albowiem: „W świecie pozbawionym wartości (...) nie ma tragedii”¹⁹. Tragiczny może być tylko taki spór, który powstaje między podmiotami posiadającymi jakąś wysoką wartość pozytywną – na przykład pomiędzy wysoce etycznymi jednostkami. Nie tylko obie strony mają słuszość, lecz także każda z osób biorących udział w sporze „reprezentuje równie wzniosłe prawo – jak powiada – lub też zdaje się mieć i wypełniać równie wzniosły obowiązek”. We wszystkim, co tragiczne, zawarta jest konieczność i **nieuchronność** zniszczenia wartości. (Dlatego właśnie, dodajmy, „zatarg” między Antygoną i Kreonem jest tragiczny w proponowanym tutaj sensie, ale klasyczny przykład *différend* podawany przez Lyotarda, Auschwitz, tragiczny nie jest, chyba że w zarzuconym tu przez nas sensie Arystoteleskiej *katharsis*, współczucia i strachu)²⁰. Nie ma również tragedii w sytuacji, gdy można jasno odpowiedzieć na pytanie: „kto ponosi winę?” Tak do istoty tragicznego konfliktu wedle Schelera, jak i do istoty Lyotardowskiego zatargu należy to, iż „nawet idealnie najmądrzejszy i najsprawiedliwszy sędzia nie może go załagodzić ani uleczyć”. Albowiem Lyotardowskiemu sędziemu brakuje uniwersalnych kryteriów, musi je dopiero wykuwać dla konkretnego przypadku. Tak jak wedle Schelera nie jest tragiczny konflikt, który można jeszcze rozstrzygnąć etycznie czy prawnie, tak wedle Lyotarda nie byłby ów konflikt zatarg-

¹⁷W. Tatarkiewicz, *Tragedie i tragizm*, [w:] *Arystoteles, Hume, Scheler, O tragedii i tragiczności*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1976, s. 14 czy też H.-G. Gadamer, który w *Prawdzie i metodzie* powiada, że to „fenomen etyczny–metafizyczny” (Inter Esse, 1993, s. 143).

¹⁸M. Scheler, „O zjawisku tragiczności”, tamże, s. 51.

¹⁹M. Scheler, tamże, s. 58.

²⁰M. Scheler, tamże, s. 58. Powiada on tak: „Świat 'diabelski' tak samo usuwałby tragiczność jak świat doskonale boski...”, tamże, s. 73.

giem, a tylko sporem. Dodajmy jeszcze, iż Scheler w swojej analizie fenomenu tragiczności w dużej mierze opiera się na klasycznych intuicjach Hegla. Choć jego imię, podobnie jak Antygony i Sokratesa, w rozprawie nie pada, to jednak cały czas daje się w trakcie lektury wyczuć podskórny, nieujawniający się nurt refleksji Hegłowskiej.

Możemy powiedzieć, że nasz świat – świat nowoczesny – nadal patrzy na Antygonę oczami (i analizuje językiem) Kreona. Przyłożenie więc naszych kryteriów – podobnie jak jego – czyniłoby z Antygony Lyotardowską „ofiara” (albowiem nie miałaby ona możliwości dowiedzenia swojej krzywdy, niezrozumiałej i sensownie niewyraźnej poza idiomem starożytnych mitów o Hadesie i powinnościach krwi). Ich przyłożenie zrodziłoby niesprawiedliwość.

Tak więc wolno byłoby nam patrzeć na ów klasyczny spór oczami innymi (które, rzecz jasna, nie istnieją, i dlatego właśnie zatargi pozostają na zawsze nierozwiązywalne) – nie po to, aby rozsądzać, ale po to, aby dołączać nasze myślenie o tamtych czasach do tamtego myślenia, połączyć nasze zdania (*phrases*) z tamtymi zdaniami, myśleć **po** Sofoklesie i **po** Lyotardzie, zgodnie z ideą wyrażoną w tekście „Wittgenstein, 'après'” o myśleniu „po” kimś, w „nawiązaniu” do kogoś – stwarzając idiom starający się o „ratowanie honoru myślenia”. Chodzi przecież o wypowiedzenie zatargu, nie o jego rozwiązanie, albowiem zatarg – w odróżnieniu od sporu – pozostać musi otwarty. Rozwiązanie przemienia go w zwykły spór, odbierając mu jego specyficzny charakter. Gdy zatarg zostaje potraktowany jako spór, jedna ze stron (a czasami obie, bądź wszystkie) staje się ofiarą, której krzywda nie może zostać wyrażona, milknie. Lyotard nie utożsamia się z „intelektualistą”: jest „filozofem”, którego „odpowiedzialność przed myślą – jak powiada – polega na (...) wykrywaniu zatargów i szukaniu (niemożliwego) idiomu dla ich wyrażenia”²¹. Intelektualista wygładza zawirowaną toń życia społecznego, pomaga zapomnieć o istnieniu zatargów, przemieniając je w spory i rozwiązując.

III.

Zatarg występuje zawsze między dwiema (niewspółmiernymi) gramami językowymi, dwiema drobnymi narracjami – albowiem z niewspółmierności, radykalnej różnicy, wynika niemożność znalezienia i

²¹LD, s. 142.

zastosowania wspólnych kryteriów do wydania sądu. Istniejące kryteria, ustalone i obowiązujące ramy przedstawieniowe, nie wystarczają do osądzenia różnicy, jeśli nie chce się jej stłumić, unicestwić, kazać milczeć. Różnica owa – zatarg – jest nie do wyrażenia w danym momencie. Dopiero później, w ramach nowych reguł przedstawieniowych, można starać się ją oddać w nowym, specjalnie na tę okazję stworzonym idiomie (zupełnie tak, jak wyjątkowość Oświęcimia gubi się, gdy nie traktuje się go – za Adornem – jako wyłomu w spekulatywnym dyskursie realności i racjonalności: jest wtedy jednym z wielu okrucieństw).

Sztuka, filozofia czy estetyka w naszej pometafizycznej i pometanarracyjnej epoce postmodernistycznej mają za zadanie wykrywanie, wyciąganie na jaw i dawanie świadectwa wszelkim zatargom w gruncie rzeczy w jednym celu: aby opierać się niesprawiedliwości, która „pozbawia głosu tych, którzy nie umieją mówić językiem pana”²².

Antyгона musi przegrać (choć warto pamiętać, że po jej stronie opowiada się chór). Jej świat już nie istnieje. Homogeniczna jedność prywatnego i publicznego, człowieka i obywatela, jest już przeszłością. Zatarg nie znajduje innego rozwiązania jak tragiczne. Córka Edypa nie potrafi udowodnić, że postępuje „dobrze”; w nowym świecie rozszczepionych powinności racją, dowodem przed ewentualnym trybunałem, jak i siłą dysponuje Kreon. Kreon, który – dodajmy – nie jest wcale tyranem, ani też nie niszczy jednostki w imię utopijnych racji czy chorobliwych ambicji, lecz w świecie polityki jest legalistą. Choć ostatecznie ustępuje i zmienia swą decyzję (pod wpływem wróżb Tejrezjasza), jest już i tak za późno. Ostatni akt tragedii dopełnia się. Mechanizm krzywdy został przecież uruchomiony. Dochodzi do tragedii. Współczujemy Antygonie, ale i Kreon jest postacią nie mniej tragiczną, nie mniej rozdartą.

Po raz kolejny okazuje się, iż dwa – dopiero co wyodrębnione – porządki (Lyotard powiedziałby: gatunki dyskursu) etyki i polityki są niewspółmierne, stają po przeciwnych biegunach po rozpadzie *oikos*, a warto przy tym przypomnieć, że każda próba złączenia ich na powrót ze sobą – gdy u „władzy” jest Hegłowska „cnota” – jak chcieli jakobini czy bolszewicy, rodzi terror (i głowy spadają „jak główki kapusty”, jak pisał tenże Hegel). Kiedyś mogło się wydawać, iż rozsądzającym trybunałem w sytuacjach spornych może być filozofia. Dziś już raczej

²² Jak to ujmuje Readings w op. cit., s. XXX.

coraz powszechniejsze staje się przekonanie, że także i ona jest tylko jednym z gatunków dyskursu, a filozof jest tylko „rodzajem pisarza” (tak, jak filozofia jest: „a kind of writing”, jak prowokacyjnie w swoim głośnym eseju o Derridzie napisał kiedyś Rorty).

Spór przeciwstawnych (opozycyjnych) racji staje się w poniższym ujęciu zatargiem niewspółmiernych porządków. Czy można powiedzieć – ponadhistorycznie, że tak się wyrażę – kto w owym zatargu „miał rację”? Nie można, jak się zdaje, nie uprzywilejowując jednej z jego stron. Klasyczna opozycja: albo Antygona, albo Kreon, albo powinności krwi, albo powinności publiczne, staje się nie do utrzymania (pomijamy bowiem interpretację wychodzącą od strony wyboru samej Antygony, gdyż nie o psychologię postaci nam tu chodzi, a o postawienie obok siebie dwóch radykalnie różnych światów). Czy w takiej perspektywie istnieje „dobre” rozwiązanie?

Otóż być może dałoby się „snuć narrację”, „budować mikrologię” po tym, co wydarzyło się w *Antygonie*. Powiada Lyotard: „wypowiedzmy wojnę totalności”, „pobudzajmy zatargi” – nie po to, aby przeciwstawić dawnej totalności totalność nową, czy aby „rozwiązywać” (nierozwiązywalne przecież bez krzywdy) zatargi, ale po to, aby dowiedzieć się czegoś nowego, powiedzieć coś, czego nie da się wyrazić w przypadku jednolitego paradygmatu natury ludzkiej. Dałoby się chyba stwierdzić rzecz następującą: nie można rozsądzać racji Kreona i racji Antygony w klasycznym ujęciu humanistycznej całości pod zbiorczą nazwą „człowieka”. Kreon i Antygona – posuwając różnice do może karykaturalnego ekstremum – pochodzą z różnych kultur, różnych światów, które są w stosunku do siebie „nieprzenikliwe” (tzn. wydaje nam się wręcz, że nie dzielą oni z sobą wiele wspólnego jako „ludzie”). Nie istnieje jakiś ahistoryczny, boski punkt widzenia, który pozwoliłby na ponadkulturową analizę i międzykulturowe rozsądzenie obydwu racji. Przekład międzykulturowy nie istnieje²³. Różnic kul-

²³ Zbliżoną linię argumentacyjną przyjął tenże B. Readings gdzie indziej – w swojej analizie filmu „Gdzie śnią zielone mrówki” Wernera Herzoga: dla Aborygenów, od których biali chcą odkupić ziemię, miejsce, o które chodzi, jest święte. Ich język jest nieprzetłumaczalny na język sądu, heterogeniczny w stosunku do języka prawa. Ich tożsamość jako „ludzi” byłaby im narzucona (por. „Pagans, Perverts or Primitives? Experimental Justice in the Empire of Capital”, [w:] *Judging Lyotard*, ed. A. Benjamin, Routledge 1992). Nie istnieje wspólna, podzielana przez wszystkich „natura ludzka” – powiada Rorty w *Contingency...*, zaś osobowość to „splot przygodnych pragnień i przekonań”. Nie istnieje wspólne „my” dla

turowych nie można poniechać w jakimś „obiektywnym” spojrzeniu nieuprzedzonego badacza czy sędziego. Świat Antygony, jej kultura (podobnie jak świat i kultura przedsokratejska) nie istnieją tak, jak nie istniały w literackiej przestrzeni rządzonej przez Kreona. Chociaż dzielili oni wspólny (grecki) język, to zbudowane na nim uniwersa były niewspółmierne i nieprzetłumaczalne, wzajemnie niekomunikowalne. Antygona miała rację w swoim świecie, Kreon miał rację w swoim. Jednak żadne z nich nie mogło liczyć na sprawiedliwy osąd ponadkulturowego sędziego. Zatarg ów mogli rozsądzić tylko bogowie, człowiek uwikłany w swoją kulturę – w *Antygonie* paradoksalnie koegzystującą jeszcze w jednym czasie w jednym miejscu – uczynić tego nie mógł. Świat „prawa boskiego” i świat „prawa ludzkiego” to wedle *Fenomenologii ducha* dwa światy dwóch różnych (sprzecznych) postaci etyczności: rodziny i państwa. Wypełnienie zobowiązań wobec jednego prawa pociąga za sobą wystąpienie drugiego prawa w postaci istoty pogwałconej, odtąd żadnej zemsty. Druga, przeciwstawna Hegłowska „moc etyczna”, powoduje zagładę. W zatargu z *Antygoną* Sofoklesa stają naprzeciw sobie świat przednowoczesny (czy antyczny) i świat nowoczesny, ścierają się w nim dwa odmienne łady etyczne, z których pierwszy zasadza się na irracjonalnej sile pokrewieństwa, a drugi opiera się na nowo otwartej przestrzeni polityczności. Ani Kreon, ani Antygona nie mogą ustąpić, gdyż działają w ramach branych w cudzysłów racjonalności swoich światów.

IV.

Zwróćmy uwagę na drugi możliwy zatarg zrodzony w antycznej Grecji. W podobnym tonie co Antygonę i Kreona, Hegel opisuje również śmierć Sokratesa. Śmierć w znaczeniu takim, że ktoś umiera, nie jest wedle niego tragiczna, może być jedynie smutna. „Prawdziwy tragizm – powiada – zachodzi tylko tam, gdzie po obu stronach znajdują się siły etyczne i siły te popadają w kolizję. (...) W losie Sokratesa została wystawiona i ukazana tragedia Aten, tragedia Grecji. Mamy tu dwie siły, które się sobie przeciwstawiają. Jedna siła to prawo bo-

Antygony i Kreona, tak jak dla Aborygenów i ludzi Zachodu (Readings), Indian Cashinahua i Europejczyków (Lyotard) czy Serbów i Amerykanów (Rorty, por. np. „Human Rights, Rationality, and Sentimentality”, maszynopis – ukaże się w moim tłumaczeniu w Instytucie Kultury w tomiku esejów Rorty’ego jako „Prawa człowieka, racjonalność i uczuciowość”).

skie, naiwny, tradycyjny obyczaj (...). Druga zasada to równie boskie prawo świadomości, prawo wiedzy (wolności subiektywnej), jest to owoc z drzewa poznania dobra i zła, tzn. rozum (...). Te dwie zasady weszły w kolizję w życiu i filozofii Sokratesa". Dlatego jego los jest losem tragicznym²⁴. Dodajmy do tego Heglowskie powiedzenie, z *Wykładów z historii filozofii*, iż „płaskie są tragedie, w których występują tyrani i niewinni, są one w najwyższym stopniu puste i nieracjonalne. Wielki człowiek chce być winny, podejmuje wielki konflikt". Antygona przeraża swoim pędem ku śmierci znacznie bardziej od racjonalnego Sokratesa. Zdaje się, iż o ile Sokrates musiał zginąć, gdyż świat antycznej Grecji nie mógł jeszcze tolerować subiektywnej woli wiedzy, o tyle Antygona ponosi klęskę, bowiem nowoczesny świat rozdzielonej etyki i polityki nie może już dłużej tolerować subiektywnej woli życia w owym świecie, nazwanym przez Hegla „politycznym dziełem sztuki". I tak jak obowiązkiem Ateńczyków było skazanie Sokratesa, tak obowiązkiem Kreona było skazanie Antygony. Oboje występują przeciwko porządkowi zastanemu; on w imię (nierozpoznanej jeszcze przez ateńskich oskarżycieli) przyszłości, ona – w imię (pogrzebanej dopiero co) przeszłości. Sokrates zapragnął indywidualnej wolności, wolności takiej jednostki, która nie byłaby przepojona państwem – postawił moralność przed etycznością (*Sittlichkeit*) i musiał przegrać. Antygona zapragnęła prawa do zamknięcia osoby ludzkiej w (nieuchwytny już w tym punkcie historii) totalności człowiek–obywatel. Oboje są niewinni, a jednak w swej niewinności przecież winni. Niewinni – wyrażając nieodkrytą jeszcze (Sokrates) czy odrzuconą (Antygona) zasadę, winni – burząc zasady istniejące. Konflikt nierozumianych przez swój czas a nieubłaganych i zdecydowanych na wszystko Antygony i Sokratesa ma w sobie wiele z *différend*.

Max Scheler pisząc o „tragedii człowieka szlachetnego" w przywoływanym już tu dziele znowu sięga do postaci Sokratesa, a raczej do takiego jej wizerunku, jaki został ukształtowany przez analizy Heglowskie. I chociaż nie pada tam ani jedno imię, ani drugie, to zdaje się, iż za uogólnieniem stoi ten właśnie, klasyczny przykład Sokratesa przywoływany przez Hegla. I tak „człowiek szlachetny" – mówi Sche-

²⁴G. W. F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, [w:] T. Kroński, *Hegel, Wiedza Powszechna*, MiŁ. Wątek Sokratesa wiązałem z postmodernizmem w tekście „O Sokratejskim charakterze intelektualistów postmodernistycznych" zamieszczonym w „Czasie Kultury", marzec-kwiecień 1992.

ler – musi naruszać 'prawo moralne' lub wszystko, co tylko może być 'przykazaniem' w dziedzinie moralności. *Faktycznie bez winy, musi (...) koniecznie wydać się 'winny'.* Jednocześnie tłum oskarżycieli z czystym sumieniem spełnia swój „święty obowiązek”. Tragizm rodzi się z tego, iż nie można ich na gruncie etycznym zganić. Tragiczny bohater nie musi się niczym różnić od zbrodniarza w oczach swojej epoki. Więcej, może jak zbrodniarz zginąć... Przytoczmy tu ten piękny fragment: „Człowiek tragiczny kroczy wśród swoich 'współczesnych' cicho i bez rozgłosu swoją drogą. Snuje się nie poznany przez tłum; – jeżeli w ogóle nie uchodzi u ludzi za zbrodniarza. *Brak instancji*, która by jednego od drugiego odróżniła, *nie jest tutaj przypadkowy, lecz konieczny*”²⁵. Tragicznemu, osamotnionemu bohaterowi, można oddać sprawiedliwość dopiero w innej epoce – zupełnie analogicznie, jak przy wykuwaniu przez Lyotarda „ratujących (często po latach) honor myślenia” idiomach. Obecnie ów Schelerowski „brak instancji” jest wręcz „konieczny” – osąd pozbawiony krzywdy wyda dopiero przyszłość. Tragiczny bohater nie „zawinia” swojej winy, lecz w nią „popada”, powiada w tym samym miejscu Scheler. To wina do niego przychodzi, nie odwrotnie. Antygona i Sokrates są tragiczni innym rodzajem tragiczności...

I Sokrates, i Antygona, cierpią krzywdę w sensie Lyotardowskim. Jednak w istniejącym (i obowiązującym) języku ich krzywda **nie może zostać wyrażona**. Ateńscy sędziowie, podobnie jak Kreon, działają ze wszech miar sprawiedliwie. Za wczesna językowa gra Sokratesa, gra, w której chodzi o rodzącą się indywidualność, i spóźniona, pochodząca z przednowoczesnego świata gra Antygony zostają zmuszone do milczenia, pozostają niezaktualizowane, niezrozumiałe. Bohaterowie nie trafiają na swój czas. Sokrates i Ateńczycy, Antygona i Kreon – to zatargi jednego prawa przeciwko prawu innemu, przy czym każde z nich jest prawem właśnie, nie zaś bezprawiem (i dlatego ich los jednostkowy jest losem tragicznym). Mówi Hegel w *Wykładach z historii filozofii* o Sokratesie, że to „bohater, który świadomie poznał i wypowiedział wyższą zasadę ducha”, ową nieakceptowaną jeszcze indywidualność. Antygona zaś spóźniła się ze swoim prawem, posługiwała się zasadą, którą postępujący naprzód świat zdążył właśnie przekroczyć. Mówi chór u Sofoklesa: „Zmarłych czcić – czcigodny czyn / Ale godny kaźni błąd – / Łamać prawo, walić rząd. / Tyś zginęła z własnych

²⁵ M. Scheler, op. cit., s. 90. i 91, podkr. moje – M.K.

win”²⁶, oddając ambiwalencję w dopiero co powstałym świecie. O ile Sokrates był „bohaterem historycznym”, który indywidualnie poniósł klęskę, ale odkryta przezeń nowa zasada zwyciężyła – bo posłużyła się nim wszechobecna Hegłowska „chytrość rozumu”, o tyle Antygona była już tylko historii „nawozem”... Nie dana jej była taka satysfakcja, jej śmierć była daremna, była śmiercią, która biegu historii nie mogła odmienić (choć i tak jest jeszcze przykładem *Belle Mort*, Lyotardowskiej pięknej śmierci, której odmówiono później więźniom w Auschwitz, umierającym jako „egzemplarze”, jak pisał Adorno)²⁷.

V.

Lyotardowska koncepcja zatargu pozwala na rozważenie problemu splotu dwóch porządków: prywatnego i publicznego w całej jego tragiczności i nierozwiązywalności. Rozwiązanie dramatu prywatne/publiczne proponowane przez Richarda Rorty’ego (by na chwilę poszerzyć kontekst naszych rozważań o drugi brzeg Atlantyku) – obcość „solidarności” i „autokreacji”, ich niewspółmierność²⁸ – powoduje zniknięcie aury tragizmu towarzyszącej ludzkim wyborom z najwyższych egzystencjalnych rejestrów (można by wręcz zadać pytanie, czy przypadkiem nie „spłaszcza” on czegoś w swojej koncepcji, czego „odtragizować” się nie da, jeśli tylko tragizm miałby być wpisany w ludzki los). Co poradziłby Rorty? Jak rozwiązałby nasz spór tragicznych racji – czy może nie poprzez ominięcie go jako jednego z odwiecznie nierozwiązywalnych i w *Philosophy and the Mirror of Nature* zasługujących tylko na odrzucenie *perennial problems of philosophy*? Inaczej mówiąc, czy autokreujący się Rortowski „liberalny ironista” może być postacią tragiczną w przyjmowanym tu przez nas sensie, czy też może tragizm został mu radykalnym, pragmatycznym gestem odebrany? Czy fantazje, idiosynkrazje, obsesje, jednostkowy i wyjątkowy – Lyotarda *singulier* – idiom filozoficzny (jak Rorty chciałby widzieć rozważania Derridy z *La Carte postale, Li-*

²⁶Sofokles, *Antygona*, tłum. K. Morawski, [w:] *Antologia tragedii greckiej*, Wyd. Literackie 1989, s. 336.

²⁷Mówił Adorno w *Dialektyce negatywnej*: „To, że w obozach umierało nie indywiduum, ale egzemplarz, nie może nie dotyczyć umierania tych, którzy uniknęli owych administracyjnych środków” (s. 508). Stąd zresztą bierze się owa adorno-wska „drastyczna wina oszczędzonego”...

²⁸Por. Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge: CUP, 1989.

mitted Inc. i Glas)²⁹, mogą doprowadzić do sytuacji tragicznego wyboru?³⁰ Zdaje nam się, że nie, albowiem u Rorty'ego nie słyhać echa dramatycznych zmagających Pascala z *Myśli*, Kierkegaarda z *Bojaźni i drżenia*, Nietzschego, Szestowa czy Camusa. Tragizm – wpisany w kondycję ludzką przez myślenie, najszerszej mówiąc, „egzystencjalistyczne” – jest tam nieobecny³¹. O ile Lyotardowi chodzi o ujawnianie zatargów, o tyle Rorty w polemice z nim z *Philosophical Papers* chciałby je właśnie stłumić, zastąpić sporami, zgodnie z ogólną ideą zastępowania siły perswazją. Jest to jednak opcja liberalizmu politycznego, nie zaś filozoficzny wybór – przykład owej tytułowej w innym eseju „wyższości demokracji nad filozofią”³².

²⁹Najzarliwszym obrońcą Derridy przed jego „spragmatyzowaniem” przez Rorty'ego jest chyba Christopher Norris: poczynawszy od argumentów w rodzaju – „Rorty nie ma czasu na bardziej szczegółowe czy skomplikowane fragmenty tekstualnej argumentacji Derridy” (w *Derrida*, Harvard University Press, 1989, s. 150), przez obecność Rorty'ego jako „złego ducha” we wszystkich esejach z *What's Wrong with Postmodernism?* (Baltimore: the Johns Hopkins UP, 1990) po rozbudowaną ostatnio argumentację, jakoby to właśnie Rorty miał tkwić u źródeł i być odpowiedzialnym za niezrozumienie Derridy przez Habermasa w *Filozoficznym dyskursie nowoczesności* („Deconstruction, Postmodernism and Philosophy”, [w:] *Derrida: A Critical Reader*, Oxford: Blackwell, 1992, s. 171–173). Pojawia się w tym kontekście pytanie, czy aby Norris nie jest takim samym „autoryzowanym depozytariuszem prawdy” o Derridzie, jak Searle o Austinie – co Derrida tak fenomenalnie zdekonstruował w *Limited Inc a b c...* (Evanston: Northwestern UP, 1988, s. 29–110).

³⁰By nie wspomnieć już o „tragicznym proteście”. Por. Z. Adamczewski, *Tragiczny protest*, tłum. Z. Kubiak, PIW 1969.

³¹O wadze rozróżnienia na to, co prywatne i to, co publiczne w filozofii Rorty'ego zaświadcza choćby (tak autobiograficzny jak *Pérégrinations* u Lyotarda) tekst „Trosky and the Wild Orchids” („Trocki i dzikie orchidee”, tłum. M. Kwiek, w druku w Instytucie Kultury w zbiorze pod tym tytułem]. Dopiero po czterdziestu latach zmagających – w *Contingency...* – doszedł on do wniosku, iż obu perspektyw, solidarnościowej i autokreacyjnej, nie da się z sobą połączyć: nie da się zestawić ze sobą „Trockiego” („walki z niesprawiedliwością społeczną”) i „dzikich orchidei” („kwiatów społecznie bezużytecznych”). Powiada Rorty, iż dopiero w czasach pisania *Contingency...* rozwikłał ten problem: „Nie ma powodu, aby splotać ze sobą osobisty odpowiednik Trockiego i osobisty odpowiednik moich dzikich orchidei. Powinno się raczej próbować wyrzec się pokusy wiązania moralnej odpowiedzialności wobec innych z własnym stosunkiem do jakiegokolwiek rzeczy czy osób, które kocha się z całego serca, całej duszy i umysłu”.

³²R. Rorty, „Cosmopolitanism Without Emancipation”, [w:] *Philosophical Papers*, vol. I, s. 217–218.

Wysunięte więc na początku pytanie o to, czy postmodernizm w filozofii rzeczywiście pozbawia ludzki los, kulturę, świat – tragizmu, dramatu, apokaliptyczności, możliwości wyboru, czy też może właśnie, jak chce gdzie indziej Bauman, rodzi „egzystencjalną niepewność – ontologiczną przygodność bytu”³³ – rozdziela się na wielość pytań; na tyle mianowicie, ile jest owych „postmodernizmów”. Problematyczne jest pytanie, czy w pozostającej u Rorty’ego „przygodności” jest jeszcze miejsce na dramat ludzkiego losu. Wydaje się, iż większość sprzeczności można u niego rozwiązać (znieść, pominąć), tragizm egzystencjalnych sporów racji – spłaszczyć, dramatowi odjąć jego horror, słowem – „oddramatyzować świat”. Jednakże u Lyotarda rzeczy mają się inaczej, przynajmniej w jego koncepcji *différend*³⁴.

Można by zastanowić się w tym miejscu, czy aby owa koncepcja nie umożliwia powrotu *człowieka tragicznego* – po Camusowskim *człowieku absurdalnym* z jego *Mitu Syzyfa* i – ewentualnie – proponowanym przez Waltera Hilsbechera – *człowieku paradoksalnym* z jego *Tragizmu, absurdu i paradoksu*. Być może Lyotard – choć są to już dalece abstrakcyjne dywagacje – przywracałby ową nadzieję, którą stracił Syzyf w nieskończoność wtaczając głaz w czasach egzystencjalistycznej Francji? Być może przywracałby filozofii oddalony – zapomniany od kilku dziesiątków lat i zastąpiony „absurdem” – biegun tragiczności? Zwłaszcza zważywszy (ewentualne) przejście od estetycznego do etycznego pojmowania tragiczności. Człowiek absurdalny – powiada Hilsbecher – „w sercu żywi zawziętość, gniew i bunt. Jego oburzenie idzie w parze ze świadomością niemocy. Musi zadać sobie немало trudu, żeby brzydząc się swoim bezsensownym działaniem

³³Por. Zygmunt Bauman, *Intimations of Postmodernity, Introduction*, London: Routledge, 1992.

³⁴Warto dodać, iż również Michel Foucault „oddramatyzowuje” świat nowoczesny, gdy w *Surveiller et punir* wskazuje na punkt przejścia od teatru męki (jak trudno zapomnieć otwierające książkę opisy!) do teatru nadzoru, kary, słowem – panopticonu. Ani władza, ani opór wobec niej, nie są dramatyczne – władza wsząca się wszędzie, jest „kapilarna”, opór natomiast wobec niej jest beznadziejny, z czego zresztą czyni się do dzisiaj Foucaultowi zarzuty (por. choćby dość reprezentatywny tekst Edwarda Saida, „Foucault and the Imagination of Power”, traktujący o paradoksie, jaki rodzi się, gdy uświadomimy sobie, iż jego analizy władzy ujawniają jej niesprawiedliwość i okrucieństwo, jednakże jego teoretyzacje wskazują na nieuniknioną obecność takiej władzy, [w:] *Foucault: A Critical Reader*, ed. D. Hoy, Oxford: Blackwell, 1986).

nie nabrać obrzydzenia do samego siebie”³⁵ (a pamiętajmy tu Camusa, dla którego nie było większej kary niż *le travail inutile et sans espoir*, praca bezużyteczna i pozbawiona nadziei). Otwierana przez Lyotarda możliwość nowego tragizmu i nowego człowieka tragicznego może mieć sens. Lyotardowska wizja nieusuwalności zatargów i ich nierozwiązywalności – związana, jak się zdaje, z nieusuwalnością tragiczności bytu samego – nie może równać się optymizmowi amerykańskiego neopragmatyzmu, jednakże nadaje egzystencji intensywniejsze barwy, nie odbiera jej (należnego?) patosu, niepewności, rozdarcia...

Można by zadać pytanie, czy efekt zatargu – krzywda – jest zawsze tragiczny? Zdaje się, że niekoniecznie. Gdyby przyjąć, że tragiczny jest spór racji, z których obie są moralnie słuszne, a jedna musi ugiąć się przed drugą, okazałoby się, iż gdyby ofiara mogła stać się po prostu powodem bądź powódką przed jakimś trybunałem, element tragedii zniknąłby natychmiast. A przecież trybunał dla osądzenia krzywdy w sensie Lyotarda nie istnieje – w obowiązującym paradygmatacznie obrazie świata nie można jej wyrazić ani przedstawić. Krzywda dopiero szuka nowych form wyrażania. Powiada Lyotard, iż „aby krzywda znalazła wyraz w słowach a powód przestał być ofiarą”, filozofowanie (zawsze eksperymentalne, osądzające *coup par coup*, przypadek po przypadku, szanujące wyjątkowość zdarzenia) musi poszukiwać „nowych reguł tworzenia i wiązania fraz (...) nowej kompetencji (czy też 'roztropności')”³⁶. Zatarg jest taką sytuacją w języku, gdy coś, co musiałoby się dać w nim wyrazić – co błaga o wyrażenie – wyrazić się jednak nie daje. Przynajmniej – nie daje się wyrazić natychmiast, w istniejących ramach reprezentacji i wedle obowiązujących kryteriów. Właśnie dlatego zresztą, dodajmy, Lyotardowska sprawiedliwość nie jest odkrytą czy nawet wymyśloną normą, a zawsze nieosiągalnym horyzontem. Każdy wydany bez kryterium sąd – co wiadomo już od Arystotelesa i jego postaci sędziego kierującego się *phronesis* – zakłada, iż on sam zostanie osądzony. A potem z kolei ten drugi sąd, i następny, i tak *ad infinitum*³⁷. Lyotardowskie ujęcie sprawiedliwości nie mówi nam **jak** mamy sądzić, uwrażliwia nas jedynie na nieuniknioną **konieczność** samego sądzenia (konieczność –

³⁵ Walter Hilsbecher, *Tragizm, absurd i paradoks*, PIW 1972, s. 171.

³⁶ LD, s.13.

³⁷ Por. J. F. Lyotard (z J. L. Thébaud), *Au juste*, tłum. ang. *Just Gaming*, Manchester UP, 1985, s. 25–29.

dodajmy – etyczną). Sądzenie w postaci łączenia (dodawania) fraz do fraz już istniejących jest konieczne choć przygodne – jak to ujmuje Lyotard: „łączenie jest niezbędne; to, jak łączyć – nie”³⁸. Jeżeli zachodzi jakieś zdarzenie (w sensie Lyotardowskiego *événement*), to zarazem rozbiciu ulega uprzednio istniejąca siatka możliwych odniesień – nic nie jest takie, jak przedtem – a zatem aby owo zdarzenie osądzić, trzeba znaleźć dlań swoisty, wyjątkowy i jednostkowy idiom. W przypadku otaczającej nas wielości gier językowych „sprawiedliwość” oznaczałaby konieczność oporu wobec sytuacji, w której pewna gra staje się metagrą, metajęzykiem, dając reguły i dostarczając kryteria innym grom. Najbardziej atakowaną przez Lyotarda metagrą jest gra reguł poznawczych, do której sprowadza się inne, heterogeniczne i nieprzywiedlne gry etyki, polityki czy estetyki (co nieodmiennie rodzi zatarg). Podobnie zdarza się, że obowiązującym metajęzykiem staje się polityka – zwłaszcza wobec etyki czy estetyki. Być może dałoby się powiedzieć, iż jedyną możliwą do przyjęcia sytuacją złamania heteronomiczności gier językowych jest sytuacja „krzywdy” – i transcendentalna wręcz hegemonia powinności, zobowiązania, słowem – etyki. Ale to już historia na inną mikrologię...³⁹

³⁸LD, par. 41.

³⁹Serdecznie dziękuję Pani Profesor Annie Zeidler-Janiszewskiej za szereg inspirujących uwag poczynionych po lekturze pierwszej wersji tego tekstu.

Lyotardowskiej wzniosłości motywy estetyczne, etyczne i polityczne

1.

Tekst poniższy dotyczy splotu wątków estetycznych, etycznych i politycznych w Lyotardowskim projekcie estetyki wzniosłości i stara się o pokazanie, iż jego myśl nie jest „estetyzująca” (co dla niektórych stanowiłoby zarzut), lecz raczej, jeśli już trzymać się tych kategorii, „upolityczniająca”, chociaż w rozumieniu „polityki” filozoficznej nadanym jej przez autora. Naturalną kolejną rzeczą tekst rozpada się na dwie części, z których pierwsza koncentruje się na rozjaśnianiu, czym jest „estetyka wzniosłości”, druga natomiast stara się o wskazanie na możliwe jej (i szerzej – całej późniejszej myśli Lyotarda) odniesienia społeczne, etyczne i polityczne.

Interesuje nas tu na początek niezmiernie ciekawy styk „estetyki oporu”, awangardowej praktyki artystycznej i Kantowskiej „estetyki wzniosłości”¹. Lyotardowska estetyka oporu kieruje myśl wstecz, do Kanta, jednakże nie do Kanta – twórcy estetyki piękna, lecz raczej do Kanta – projektodawcy estetyki wzniosłości (jak również do pseudo-Longinusa, Boileau i Burke’a). Piękno, będąc kategorią związaną z consensusem, sztywnymi regułami recepcji, z *sensus communis* i *Geschmack*, uznane zostaje przez niego za nieprzydatne do uchwycenia „postmodernistyczności” dzisiejszego świata kultury². Lyotard,

¹Postępuję się w tym rozdziale następującymi pracami Lyotarda: *The Postmodern Condition* (Manchester: Manchester University Press, 1984) – PC, *The Lyotard Reader* (Oxford: Blackwell, 1989) – LR, *The Differend: Phrases in Dispute* (Manchester: Manchester University Press, 1988) – LD, *Just Gaming* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985) – JG, *Lessons in Paganism* (w LR) – LP, „Answering the Question: What is Postmodernism?” (appendix do *The Postmodern Condition*) – AQ, „Critical Reflections” (Artforum, April 1991) – CR.

²Pierwszym tekstem w polskim piśmiennictwie filozoficznym na ten temat jest szkic A. Zeidler-Janiszewskiej, zatytułowany „Postmodernistyczna kariera kate-

promując awangardy artystyczne, stara się znaleźć w *Krytyce władzy sądzenia* oparcie dla wyeksponowania wzniosłości kosztem piękna. „Uczucie wzniosłości – powiada Kant – łączy się z pewnym, związanym z oceną przedmiotu charakterystycznym *poruszeniem umysłu*, podczas gdy smak [jako upodobanie] w pięknie, zakłada i utrzymuje umysł w stanie spokojnej kontemplacji”³. A właśnie dzisiejsza „polityka oporu”, oporu kulturowego stojącego na drodze ekspansjonistycznych zapędów rozumu instrumentalnego i onnipotentnego dyskursu kapitału wymaga ciągłego *Agitation*, doprasza się wstrząsu i poruszenia, miast bierności, łagodnej kontemplacji. Albowiem Lyotard – podążając tu za Kantowskimi sugestiami z *Antropologii w ujęciu pragmatycznym*, gdzie powiada się, iż wywodząca się z filozofii korzyść jest bezpośrednio fizyczna: zdrowie, *status salubritatis* – uważa, iż „poszukiwanie przejść tam, gdzie żadnych przejść nie ma”, jak również „przysłuchiwanie się konwulsjom pośród władz umysłowych, bądź ich prowokowanie”, służą utrzymywaniu siebie w stanie gotowości, *Agitation*, a więc – zdrowia. Podobnym celom co owo filozofowanie służyć może sztuka, zaś najsilniej permanentnego poruszenia – czasem wręcz szoku – dostarcza awangarda, która swoją moc i „logikę” znajduje, jak pokazuje Lyotard, w estetyce wzniosłości. Filozof francuski stwierdza wręcz, iż awangardyzm obecny jest „w zarodku” w Kantowskiej estetyce wzniosłości⁴.

Między estetyką wzniosłości naszkicowaną w *Trzeciej Krytyce* i będącą jej transformacją estetyką oporu zostaje przeprowadzona niezmiernie interesująca linia – interesująca w dużej mierze z tej racji, iż pozwala ona na osadzenie postmodernistycznego projektu kulturowego w głębokiej tradycji filozofii niemieckiej, wbrew pojawiającym się jeszcze gdzieś tam radykalnym twierdzeniom o wykorzenieniu

gorii wzniosłości” (w tomie *Wokół przetomu postmodernistycznego*, Warszawa – Instytut Kultury, 1991).

³I. Kant, *Krytyka władzy sądzenia*, s. 135, podkr. moje – M.K. Warto zwrócić uwagę na podobieństwo antropologii Kanta z intuicjami Burke’a, który mówił w *Dociekaniach filozoficznych...*, iż „stan spoczynku i beczynności, jakkolwiek mogłoby schlebiać naszemu lenistwu, musi sprawiać wiele niedogodności oraz wytwarzać takie zakłócenia, jakie mogłyby nas przymusić do szukania ucieczki w jakimś trudzie jako rzeczy absolutnie koniecznej, byśmy spędzili żywot z jakim takim zadowoleniem; bowiem w spoczynku to musimy znosić, że wszystkie części ciała zapadają w bezwład (...)”, s. 152.

⁴LR s. 204.

postmodernizmu z tradycji. W rzeczy samej, Kant dla Lyotarda staje się, może trochę na wyrost – obok „epilogu moderny” – również „prologiem postmoderny”.

Lyotardowska estetyka (czy „polityka”) oporu, kierując się przeciwko kategorii piękna, obierając za model awangardy artystyczne, które unikają pułapek figuracji i przedstawienia, przyjmuje zatem za swój drogowskaz i swą odpowiedź Kantowską wzniosłość. Nieprzypadkowo w Lyotardowskich tekstach wielokrotnie przewija się wątek „negatywnego przedstawienia” z Trzeciej Krytyki w powiązaniu z fundamentalną dla jego estetyki destrukcją przedstawienia. Owa destrukcja – charakterystyczna cecha z konstelacji wielu cech postmoderny – miałaby mignąć w zarodkowej formie w postaci pewnej nieusuwalnej niewspółmierności pojęcia i rzeczywistości w Kantowskiej estetyce wzniosłości⁵. Problem „negatywnego przedstawienia”, wynikły u Kanta tylko mimochodem, frapuje Lyotarda od dawna, nawiązania do tego fragmentu *Krytyki władzy sądzienia* znajdujemy w jego tekstach od momentu, kiedy w latach siedemdziesiątych porzucił perspektywę „energetyczną” (czy libidinalną), szkicowaną w *Economie libidinale* czy *Discours, Figure* a pominiętą w późniejszych jego tekstach niemal zupełnie⁶.

Lyotardowskiej estetyce oporu, Kantowskiej estetyce wzniosłości i awangardowym praktykom artystycznym wspólne zdaje się przekonanie, iż, jak to ujmuje Lyotard: „myśl pracuje nad tym, co jest przyjęte, pragnie snuć na ten temat refleksje i to właśnie przezwycięzać. Usiłuje określić, co już zostało pomyślane, napisane, namalowane czy zsocjalizowane *po to, aby określić to, co jeszcze nie zostało*. Znamy ten proces dobrze, to nasz chleb powszedni (...) Wszelkie dyscypliny czy instytucje intelektualne zakładają z góry, iż *nie wszystko* zostało powiedziane, zapisane, czy nagrane, iż usłyszane już czy wypowiedziane słowa nie są słowami ostatnimi”⁷.

Estetyka wzniosłości wskazywałaby (w formie aluzji) właśnie na to, co nieprzedstawialne – nieprzedstawialne w samym przedstawia-

⁵ Por. AQ, 79.

⁶ Gdy idzie o krytykę tej wczesnej („fenomenologiczno-libidinalnej”) części dzieła Lyotarda, zainteresowanych odsyłałbym do dwóch pozycji: Petera Dewsa *Logics of Disintegration* (London: Verso, 1987), rozdział „From Perception to Desire” (s. 109–143) oraz Geoffa Benningtona *Lyotard. Writing the Event* (Manchester: Manchester UP), s. 10–106.

⁷ LR, s. 197–198.

niu, co jest tak charakterystyczne dla „innowacyjnej”, w odróżnieniu od „melancholijnej” tonacji modernizmu. Ten ślad mógłby z kolei ukazywać zadłużenie postmodernizmu wobec odrzucenia przedstawienia (sygnalizowanego tylko) w estetyce wzniosłości Kanta. Jednakowoż od Kanta ślad biegłby dalej – ku tradycji hebrajskiej⁸, ku żydowskiemu zakazowi tworzenia obrazów i wizerunków boskich (*Bilderverbot*), przywoływanemu przez Kanta jako najbardziej wzniosły ustęp Biblii⁹. Jednocześnie stanowiłby istotny motyw ugruntowujący myśl postmodernistyczną w tradycji filozoficznej. Opierając się rzeczywistości władzy i pieniądza, Lyotard – wybierając za model swojej polityki oporu ruch awangardowy – jednocześnie w sposób paradoksalny dowartościowuje awangardę poprzez ukazanie jej więzów z poważną tradycją myślenia filozoficznego.

Co zaś proponuje w ramach swojej estetyki oporu? Przede wszystkim – wraz z upadkiem metanarracji – sugeruje porzucenie Habermasowskiej tęsknoty za jednością trzech rozumów – trzech dyskursów – trzech heterogenicznych gier językowych: poznania, etyki i polityki. Uważa, iż ich pojednania oczekiwać nie należy, iż już Kant świadom był ich rozdzielenia przepaścią. Jedyne „transcendentalną iluzję” jest nadzieja na stotalizowanie ich w rzeczywistość, jednak również już on wiedział, iż ceną za taką iluzję jest terror (stąd Lyotardowskie wezwania: „wypowiedzmy wojnę totalności”, „dawajmy świadectwo nieprzedstawialności”, „ożywiamy zatargi” (*différends*) z *Kondycji postmodernistycznej*¹⁰.

Kantowskie „negatywne przedstawienie” nieskończoności („które nie może wprawdzie – jak to ujmuje – właśnie dlatego być nigdy innym, jak tylko negatywnym, ale mimo to czyni duszę szer-

⁸Pisze o tym Martin Jay w tekście „Lyotard and the Denigration of Vision in 20th Century French Thought”, s. 8, wygłoszonym w 1990 r. na konferencji w Budapeszcie, ponadto w odniesieniu do Michela Foucaulta w artykule „In the Empire of the Gaze: Foucault and the Denigration of Vision in Twentieth-century French Thought” [w:] *Foucault. A Critical Reader* (Oxford: Blackwell, 1986), s. 175–204; zob. również Lyotarda „Figure Foreclosed” w *The Lyotard Reader*, op. cit.

⁹Mówi Kant tak: „Nie będziesz czynił sobie obrazu lub jakiegokolwiek podobizny ani tego, co jest w niebie, ani tego, co jest na ziemi, ani tego, co jest pod ziemią itd.”

¹⁰Tłumaczenie *différend* przez „zatarg” (nie zaś np. „spór”) zawdzięczaam tekstowi Stefana Morawskiego „Trzy i pół refleksji o filozoficznym postmodernizmie” [w:] *Czy kryzys wartości?*, Lublin 1992 (red. J. Mizińska, T. Szkołut).

szą”), oraz przytoczone przez niego przykazanie zakazujące wszelkiego przedstawiania Absolutu, szkicują hasłowo idee estetyki wzniosłości dla malarstwa. Obraz „przedstawia” coś, lecz negatywnie, unikając obrazowania czy reprezentowania. Destrukcja przedstawienia – klucz do estetyki Lyotarda – podejmowana była przez awangardy, które „nieustannie ujawniały sztuczki przedstawiania, umożliwiające podporządkowanie myśli spojrzeniu i odwracanie jej od tego, co nieprzedstawialne”¹¹. (Nawiasem mówiąc, Martin Jay w serii artykułów o filozofii francuskiej wręcz odczytuje cały francuski postmodernizm jako kulminacyjny punkt długotrwałej krytyki „wzrokocentryzmu”).

Jak wiadomo, Lyotard wyróżnia w modernie dwie tonacje: „melancholii” i „novatio”, moment melancholiczny i innowacyjny. „Melancholia” odsyła ku *bezsilności* władzy przedstawiania, *tęsknocie* za obecnością odczuwaną przez podmiot, innowacyjność kładzie natomiast nacisk na *potęgę* władzy wyobraźni, na wzmoczenie bycia i *radość*, będące wynikiem wymyślania nowych reguł gry (np. artystycznych). To, z jednej strony, niemieccy ekspresjoniści i Malewicz – z drugiej, Braque, Picasso czy Duchamp, to na jednym biegunie Proust – na drugim zaś Joyce. Zatem między nostalgiczną estetyką modernistyczną, a postmodernistyczną estetyką rezygnującą z tęsknoty za nieosiągalnym, z „pociechy dobrych form” ma miejsce *différend* – nie zaś jakieś następstwo czasowe jednej w stosunku do drugiej. Estetyka postmodernistyczna – w modernie – poszukuje nowych przedstawień po to, aby wywierać mocniejsze poczucie nieprzedstawialności. W nostalgicznej estetyce modernistycznej to właśnie forma wciąż daje pociechę i przyjemność, nie ma więc owego uczucia przykrości czy żalu, nie powstaje zatem pełne uczucie wzniosłości.

Taka moc władzy wyobrażania akcentowana była w tradycji hebrajskiej, która ufała bardziej w moc ucha, które „biernie słuchało słowa Bożego”, niż w moc oka; w której potomkowie Mojżesza nie starali się Boga sobie przedstawić, zgodnie z biblijnym zakazem. Lyotardowska estetyka oporu może oprzeć się w swoich zmaganiach na owym „nieznanym” czy „nieprzedstawialnym” z *Kondycji postmodernistycznej*, pójść za „pragnieniem nieznanego” (obok „pragnienia sprawiedliwości”). Przypomnijmy raz jeszcze, iż oba „pragnienia” wiąże „polityka”, iż w obu zawarta jest jakaś *sila oporu* (kulturo-

¹¹ AQ s. 79.

wego – i społecznego, z drugiej strony). Estetyka schodzi się więc tutaj z pragmatyką. Tworzenie drobnych narracji w odniesieniu do sztuki polega przecież na budowaniu twórczych kontrnarracji, a ich źródłem pozostaje wyobraźnia. W sposób bardzo ciekawy Lyotardowską pragmatykę (czy „politykę” z *Kondycji postmodernistycznej*) i (para)estetykę wiąże ze sobą David Carroll w książce *Paraesthetics*¹². Zacytujmy jedno zdanie, które wydaje nam się istotne: „*Narzucanie wielkich narracji jest niesprawiedliwe, ponieważ zaprzecza wyobraźni, odmawia prawa do odpowiadania, inwencji, wymykania się normom, innymi słowy zaprzecza prawu do małych narracji, które są zakorzenione w różnicach, a nie w identyczności narzucanej przez wielkie narracje*” (s. 58, podkr. moje). Tak więc między interesującą nas tu wyobraźnią (wraz z odniesieniami estetycznymi) a politycznym oporem czy też siłą oporu, przeprowadzona zostaje pewna paralela. U Lyotarda małe narracje okazują się mieć nieproporcjonalnie dużą siłę oporu, widać to jednak już od czasów Maja ‘68, gdy wychodziły spod jego pióra wezwania do tworzenia związków prostytutek, homoseksualistów czy zakładania pirackich radiostacji. Słowem – wezwania do działań na kształt Foucaultowskich zmagania z najmniejszymi, „kapilarnymi”, jak je określa ten ostatni, formami władzy.

Po odrzuceniu perspektywy „energetycznej” i odpowiadającej jej estetyki „afirmatywnej” – gdzie głównym przeciwstawieniem był dla niej „metodologiczny nihilizm” Freudowskiej lektury sztuki oraz jej odczytanie semiotyczne – podstawowe znaczenie dla Lyotarda przyjmuje (wspomniana już) opozycja „melancholii” i „novatio”. Staje on w niej (podobnie jak w opozycji melancholia – afirmacja) przeciwko nostalgii i tęsknocie za nieosiągalnym, a po stronie „novatio”. Siła innowacyjności polega na radosnych próbach (właśnie radosnych!) korzystania z władzy wyobraźni, na niemożliwych – z założenia – do przeprowadzenia staraniach przedstawienia tego, czego przedstawić się nie da. Wraz z pełną świadomością własnej niemożności, z której – paradoksalnie – może brać się moc niezbędna do oporu wobec kul-

¹²Zob D. Carroll, fragment pt. „Reguły gry”, tłum. G. Dziamski, [w:] *Postmodernizm w perspektywie filozoficzno-kulturoznawczej*, red. A. Zeidler-Janiszevska. Całość to *Paraesthetics. Foucault – Lyotard – Derrida*. New York: Methuen, 1988, Lyotardowi poświęcone są tam dwa świetne rozdziały: „Aesthetic Antagonisms” (s. 23–52) i „The Aesthetic and the Political” (s. 155–184).

tury „późnego” kapitalizmu (tak jak w ‘68 roku sił dodawało hasło: „Pod brukiem jest plaża”...)

2.

W Lyotardowskiej estetyce wzniosłości stykają się ze sobą i wzajemnie przenikają wątki estetyczne, etyczne i polityczne, polityka (w specyficznym sensie Lyotarda „polityki filozoficznej”) styka się z uczuciem wzniosłości, podobnie jak zbliża się doń etyka z centralnym pojęciem „sprawiedliwości”. Jak głosiło ostatnie zdanie *La condition post-moderne*, w epoce zwanej postmodernistyczną wyłoniła się możliwość „polityki, w której w równym stopniu respektowane będzie pragnienie sprawiedliwości, jak i pragnienie nieznanego”, a więc polityki odwołującej się z jednej strony do sprawiedliwości, z drugiej zaś do wzniosłości. W owej Lyotardowskiej „polityce”, o której autor jeszcze nie raz będzie wspominał, estetyka (wzniosłości) schodzi się z pragmatyką (gier językowych). Natychmiast rodzi się pytanie o „polityczne” (w utartym znaczeniu) sensy owej „polityki” – a więc, przede wszystkim, o to, czy Lyotard byłby tak zwanym „filozofem polityki”? Otóż nie byłby, gdyby trzymać się tradycyjnego ujęcia tego pojęcia, byłby zaś, gdybyśmy zrekontekstualizowali (w duchu Rortowskim) jego zakres do nakreślonych przez niego samego ram. (Nieprzypadkowo, jak się zdaje, autor korzysta z wyjętych z tradycji i „przeszczepionych” do postmodernistycznego kontekstu słów–kluczy: filozofii – choć jest to tylko „filozofia fraz”, jedyna możliwa „po Oświeceniem”, polityki – chociaż to kwestia wiązania ze sobą (*enchaînement*) owych fraz, czy wreszcie sprawiedliwości – odwołującej się do raczej zapoznanej arystotelesowskiej koncepcji *phronesis* i ideału obywatela *polis* sądzącego bez modelu dla swych sądów, pod nieobecność kryteriów). Filozofa francuskiego (filozoficznie) zdaje się nie interesować polityka jako sprawowanie władzy, administrowanie ludźmi i rzeczami, owa „polityka polityków”, jako punkt odniesienia i ostateczny trybunał dla oceny wszystkich innych dyskursów. Polityka w takim sensie nie ma prawa do monopolu, nie należy się jej zrodzona z uzurpacji zwierzchność i hegemonia w stosunku do dyskursów filozoficznych, estetycznych i innych. Lyotard zgadza się, iż „wszystko jest polityczne”, jeśli uzna się wraz z nim za politykę możliwość powstania zatargu przy okazji wspomnianego wiązania fraz, natomiast polityka zdecydowanie „nie jest wszystkim”, jeśli rozumie się przez to, iż miałaby ona

być jakimś nad-gatunkiem, obejmującym wszystkie gatunki inne¹³. Politykom daje jedną radę: „nie mogą mieć na uwadze dobra, powinni za to troszczyć się o mniejsze zło. Bądź też inaczej mówiąc – powiada – politycznym dobrem powinno być mniejsze zło”¹⁴. On zaś sam, jako „polityk filozoficzny”, podejmuje wątek dwóch pragnień: sprawiedliwości i nieznanego.

Można by się zastanowić, w jakiej mierze owo „nieznane” (wzniosłe? niewypowiadalne? nieprzedstawialne?) z *Kondycji postmodernistycznej* zajmuje wraz z krystalizowaniem się estetyki wzniosłości miejsce „bezbożności” z *Instructions paiennes* i – podobnie jak wzniosłość u Lyotarda dzisiaj – jest dopełnieniem „sprawiedliwości”. (Przypomnijmy tylko krótko, iż ideałem Lyotarda była tam „sprawiedliwość w bezbożnym społeczeństwie”¹⁵. Autor – pozostając przy swoim rozumieniu sprawiedliwości, rozwiniętym m.in. w rozmowach z J.L.Thébaud w *Au Juste* – z czasem zrezygnował z idei „pogaństwa” i „pogańskiego społeczeństwa”, przekazując ich treść takim ulubionym wyrażeniom jak „metanarracja”, „sądzenie bez kryterium”, „post-modernistyczny” czy „heterogeniczność gier językowych” (w *Kondycji...*), aż do „polityki filozoficznej” czy heterogeniczności „reżimów fraz” i „gatunków dyskursów” (w *Le Différend*). Przeszedł drogę, którą można by zawrzeć w dwóch hasłach: od „polityki, która jest zarazem bezbożna i sprawiedliwa” do polityki „pokazującej, że wiązanie jednej frazy z frazą kolejną jest problematyczne” w *Le Différend*¹⁶.

„Polityczne” odniesienie „estetyki wzniosłości” można dla przykładu odnaleźć w regule wiążącej wiedzę i ekonomię kapitalizmu – podaną w *Kondycji postmodernistycznej* – mówiącą, iż rzeczywistość nie istnieje, jeśli nie istnieje o niej pewna (niezawodna) wiedza (potwierdzona consensusem)¹⁷. Uczucie wzniosłości zaświadcza o klęsce wyobraźni ponoszonej przy próbach przedstawienia przedmiotu, który miałby pasować do pojęcia – idee nie dodają nic (w formie wiedzy) do rzeczywistości. Skoro zaś nie dodają one żadnej wiedzy o tej rzeczywistości, to opierają się wspomnianej powyżej regule i odwołują się do *rzeczywistości szerszej*, tej zaś nie można poddać władzy kapi-

¹³Por. LD, par. 192.

¹⁴Tamże, s. 197.

¹⁵LP s. 123.

¹⁶Tamże, s. 135, LD s. XII.

¹⁷PC s. 77.

tału, nie można poddać jednoznacznej i skończonej konceptualizacji dyskursu poznawczego. I w tym właśnie tkwi siła awangardy, zdecydowanie uchylającej się od Habermasowskiego zadania stworzenia przejść między (Kantowskimi) rozumami. Możliwość przedstawienia nie istnieje – nie istnieje więc tym samym możliwość opanowania. A przecież między innymi o to Lyotardowi w jego „polityce” chodzi.

Moderna, a wraz z nią awangarda, nie może istnieć bez wstrząsania przekonaniami i bez odkrywania „niedostatku rzeczywistości” – jak to określa Lyotard – naszej rzeczywistości, bez wymyślania realności nowych¹⁸. A to oznacza, iż dodaje ona do rzeczywistości *coś więcej*, zaś owo coś nie daje się przedstawić czy wypowiedzieć (co znowu daje możliwość oporu przed stotalizowaniem). Cóż pozostaje dzisiaj? Pozostaje wymyślanie aluzji do wyobraźalnego, które nie może zostać przedstawione; aby nie wpaść w sidła instrumentalnego rozumu bądź we władzę kapitału – radzi Lyotard – należałoby dodawać do rzeczywistości coś więcej, rozszerzać ją poza władztwo wspomnianej reguły, a nie uzupełniać rzeczywistość daną. Kapitał, władza, wiedza wreszcie – rządzi tym, co może być przedstawione, rzeczywistością samą, jednocześnie myśl pozostaje podporządkowana spojrzeniu, oku. Nieprzedstawialne nie odsyła natomiast do tego, co można zobaczyć – wzmagając wyobraźnię do granic możliwości, ociera się o nieskończoność, o Absolut, dotyka coś, czego nie ma, *présence*¹⁹.

Fascynacja wyobraźnią – w Kantowskim przeciwieństwie do władzy przedstawiania, zauroczenie nieznanym, nieprzedstawialnym, duch oporu unoszący się nad modernistyczną tonacją „innowacyjności”, zbyt „nostalgiczny” Adorno itd – wszystko to kazało Lyotardowi oprzeć swoją „politykę” czy „estetykę” oporu na modelu awangard artystycznych. Dlatego też, jeśli pisarz i artysta nie chcą popierać tego, co jest, muszą – doradza Lyotard – kwestionować reguły sztuki malarskiej czy narracyjnej, bowiem „reguły te muszą wydać im się środkiem służącym do oszukiwania, uwodzenia i rozpraszania wątpliwości”. Jak to krótko ujmuje: „Pod ogólną nazwą malarstwa i literatury ma miejsce bezprecedensowe rozszczepienie”²⁰. Rozszczepienie, w którym momentem pozytywnym jest awangarda, odkrywająca nową realność obok realności zastanej, dokonująca przepracowy-

¹⁸PC, s. 77.

¹⁹CR, s. 92.

²⁰AQ, s. 74–75.

wania – w duchu Freudowskiego *Durcharbeitung* – samych podstaw modernizmu, będącą jego ana-lizą, ana-mnezą, re-fleksją. Podobny „niedostatek rzeczywistości”, a więc konieczność jej rozszerzenia o rzeczywistość „niewypowiadalną”, dochodzi do głosu w przypadku „ofiar”, które cierpiały „krzywdę” (paradygmatycznie oświęcimscy Żydzi)²¹. Lyotard uznaje, iż niemożność udowodnienia, iż ofiara cierpi krzywdę leży w jej naturze – w podobnym duchu Richard Rorty w swoim eseju o Orwellu w *Contingency, Irony, and Solidarity* pisze o niemożliwości istnienia języka ofiar²². Paradoks ten najkrócej ująć można w odpowiedzi Lyotarda na tezy Faurissona, francuskiego historyka–rewizjonisty, negujące – w oparciu o dyskurs właśnie takiej „rzeczywistości nieposzerzonej” (o dyskurs wyłącznie poznawczy) – istnienie komór gazowych w Oświęcimiu.

Lyotardowskie gry językowe są heteromorficzne i heterogeniczne za wyjątkiem sytuacji, w których w grę wchodzi „krzywdą”, gdzie dzieje się ewidentna niesprawiedliwość, której w zwykły sposób (w dyskursie czysto poznawczym) nie można wyrazić. Pomimo tego, iż, jak pamiętamy z *Dociekań* Wittgensteina, nedorzecznosci powstają właśnie przy *przekraczaniu granic gier językowych* (w *Traktacie* – granic języka), Lyotard nie boi się wyjścia z czystej heterogeniczności owych gier tam, gdzie dochodzi do przemocy. Kieruje się w takich sytuacjach ku idiomowi, chwilowemu, ale jednak transcendującemu granice poszczególnych gier „wspólnemu mianownikowi”.

Klasycznym przypadkiem takiej sytuacji jest dlań właśnie „Oświęcim”. Terminem „krzywdą” (*tort*) określa każdą szkodę (*dommage*), której towarzyszy utrata środków do jej udowodnienia. Faurisson – w głośnym artykule pt. „Vérité historique ou vérité politique?” – starał się zakwestionować tzw. prawdę o komorach gazowych. Stwierdził, iż aby przyjąć, iż dane miejsce można uznać za komorę gazową, musiałby dotrzeć do „wiarygodnego świadka” – tj. do byłego więźnia, który mógłby mu dowieść, iż rzeczywiście widział komorę gazową na własne oczy. Nie może być zatem wedle niego innego wiarygodnego świadka niż ofiara, ofiary jednak, z założenia, już nie żyją. Zatem żadne miejsce nie może zostać zidentyfikowane jako komora gazowa, bowiem nie istnieją wiarygodni świadkowie. (Jest to rzecz

²¹LD, s. 13.

²²Por. R. Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, rozdział „Orwell on Cruelty” (s. 169–189).

jasna argument sofistyczny, znany już Protagorasowi, można by powiedzieć: jeśli w Oświęcimiu jest śmierć, to ciebie tam nie ma; jeśli tam jesteś, to nie ma tam śmierci. W obu przypadkach – powiada Lyotard – nie jesteś w stanie dowieść, że jest tam śmierć).

Jednak wedle niego właśnie do samej istoty bycia ofiarą, do samej jej natury, należy to, iż nie jest ona w stanie udowodnić doznanej krzywdy²³. „Ktokolwiek doznaje krzywdę, jest ofiarą”, mówi. Bowiem jeżeli istnieje możliwość dochodzenia swoich praw – to nie doznaje się krzywdy, lecz raczej ponosi się pewną szkodę. Dochodząc swoich praw, korzystając z języka do opisu swojej krzywdy, automatycznie przestaje się być ofiarą (a staje się już tylko powodem czy powódką).

Dlatego właśnie to, czego nie da się wysłowić (dowieść, zrekonstruować, wymierzyć, etc), rodząc niesprawiedliwość, staje się źródłem nienawiści. O pomstę wołają „zabronione frazy”, które mogły odwołać się jedynie do uczuć – a nie do trybunału. „Potrzeba nam *innego idiomu* – komentuje tę sytuację Lyotard – i *innego trybunału*, które druga strona kwestionuje i które odrzuca”²⁴. Z poczucia krzywdy rodzi się milczenie, które jednak – w zupełnie innym idiomie: niepoznawczym, pozainstytucjonalnym, stworzonym w oparciu o „poszerzoną realność” – zamienia się w krzyk (bowiem milczenie również jest frazą) poprzez odwołanie się do fraz możliwych, chociaż ciągle wykluczanych. Ludzie postawieni w obliczu takich sytuacji dostrzegają, iż język to nie tylko medium komunikacji i oznajmiania arbitralnych decyzji; język to także wolność i nadzieja, leżące w innych heterogenicznych frazach.

Jeśli chodzi o imiona własne, które są miejscem styku heterogenicznych gier językowych, to Lyotard przywiązuje duże znaczenie do poszczególnych zdarzeń historycznych, do nazwisk – wbrew tradycji filozoficznej, operującej raczej na poziomie doktryn i argumentów – by wspomnieć tu tylko „Maj’68” czy „Kanta”. Natomiast jeśli chodzi o „zdarzenia”, to uważa, iż nie wystarczy je wyjaśnić, zrekonstruować (jak w sądzie, przed trybunałem) w porządku świadków i dowodów, idzie raczej o to, aby – podobnie, jak Kant w przypadku Rewolucji 1789 roku – znaleźć możliwy przedmiot Idei, skonstruować go refleksyjnie biorąc za punkt wyjścia pewne „znaki historii”. Jeżeli wziąć pod uwagę ’68 rok, to wedle Lyotarda jakaś „krzywdą”, szukająca uj-

²³ LR, s. 352

²⁴ Tamże, s. 357, podkr. moje – M.K.

ścia w tej „eksplozji narracyjnej”, nie znalazła odpowiedniego idiomu, nie została szerzej rozpoznana i rozumiana (dlatego „Ruch ten został li tylko wyjaśniony...”). Nie został znaleziony przedmiot Idei, której znakami była solidarność i entuzjazm wielu ludzi nie biorących bezpośredniego udziału w tamtych wydarzeniach i znajdujących się od nich w pewnym oddaleniu. Lyotard jednak, jak wiadomo, z tego powodu nie rozpacza, podobnie jak nie rozpacza również nad upadkiem meta-narracji, nie pociąga go – psychoanalitycznie rzecz ujmując – rozwiązanie „melancholiczne” (ów „smutek” z *Kondycji postmodernistycznej*), pojawiające się często po stracie (ukochanego) obiektu. Lyotard wybiera raczej wspomnianą już tu drogę Freudowskiego „przepracowania” (*Durcharbeitung, pérlaboration, working through*) czy też „pracy wykonanej przez żalobę”²⁵. Kluczowym Lyotardowskim zagadnieniem etycznym jest kwestia: jak żyć „po Oświęcimiu”? (podnosili ją w takiej dokładnie formie już Adorno i Lévinas, w Polsce podobnie Różewicz zmagał się z pytaniem „jak pisać poezję po Oświęcimiu?”). A więc – jak „troszczyć się” o sprawiedliwość „po Oświęcimiu”? Bądź też wreszcie – jak to ujmuje – „czy 'Oświęcim' i 'po Oświęcimiu' – to znaczy właśnie zachodnie myślenie i sposób życia dzisiaj – kwestionują dyskurs spekulatywny?”²⁶. Pojawia się jednocześnie w tym kontekście kwestia *zbiorowego podmiotu: kwestia „my”*, które wyraźnie się rozpada w przypadku „Oświęcimia”.

Gdyby wziąć pod uwagę ogólne sformułowanie frazy preskryptywnej (wdając się przez moment w istotne szczegóły książki o zatargu): „Obowiązkiem x-a jest wykonanie działania a” oraz frazy normatywnej: „Normą wydaną przez y-ka dla x-a jest wykonanie działania a”, to okazałoby się, iż w tzw. naszym społeczeństwie cztery możliwe do zajęcia miejsca w obydwu „grach” są wymienne – czyli, że, po pierwsze, zobowiązaniu podlega również sam prawodawca, po drugie zaś prawa układane są przez osoby same podlegające ich obligacjom. Tymczasem, jeżeli w tych samych miejscach umieścić imiona własne – choćby takie jak „SS” czy „deportowani” – to okaże się, że

²⁵ Pamiągamy, iż chociaż praca żaloby jest czasochłonna i wymaga wycofania całego libido z powiązań z ukochanym obiektem, to jednak – jak pisze Freud – „po jej dokonaniu Ja staje się znów wolne i nieskrępowane” (Freud, „Żaloba i melancholia”, [w:] Freud, *Człowiek i dziecko*, red. K. Pospiszyl, Ossolineum 1992, s. 296).

²⁶ LD par. 152.

pozostają one *niewymienne*. W miejsce figury autonomii pojawia się figura dominacji, wyraźna jednostronność, wręcz asymetria. Skazujący na śmierć jest absolutnie różny od tego, do kogo rozkaz ten, czy to prawo, zostaje skierowane. Nie istnieje już wspólne, podzielane „my”. Prawodawca, jak widać, nie musi tłumaczyć się przed podlegającymi prawu, ci ostatni natomiast nie muszą (i nie są w stanie) uprawomocnić legislacyjnych działań prawodawców.

Jak widać, w sytuacji „Oświęcimia” doszło do rozszczepienia uprawomocnienia i zobowiązania – co doprowadziło bezpośrednio do zniszczenia owego „my”; do totalnej destrukcji figury autonomii, gwarantującej równowagę między panującymi i tymi, nad którymi sprawuje się panowanie: tak, aby nie było miejsca ani na – jakby powiedział Hegel – „orientalne despotie” (gdzie ponad prawem stał wschodni despota), ani na świat, w którym wolny jest tylko „wierzchołek góry lodowej” (choćby Grecja z czasów Peryklesa) czy też tylko feudalni właściciele latyfundiów. Bo przecież niemożliwe jest przejście do „my” z dwóch fraz, podsumowuje Lyotard, z których jedna mówi „Niech oni umierają, takie jest nasze prawo”, druga natomiast powiada „Umierajmy, takie jest ich prawo”.

„Oświęcim” stanowi przykład – czy może raczej *model*, by posłużyć się rozróżnieniem pochodzącym od Adorna z jego *Dialektyki negatywnej* – sytuacji, w której prawo nie może być sprawiedliwe, gdzie zobowiązania nie mogą obowiązywać, gdzie – wreszcie – człowiek traci to, co jest mu właściwe, mianowicie swoje (humanistyczne) „my”²⁷. Oświęcim jest kresem pięknej, nieskończonej śmierci: to „śmierć skończona”. Ateńska „piękna śmierć” polegała na oddaniu skończoności za nieskończoność – umieram po to, aby nie umrzeć. W Oświęcimiu tej możliwości nie ma²⁸.

Co mogłoby wynikać z Lyotardowskiej interpretacji „Oświęcimia”, do której bezpośrednim bodźcem stała się prowokacyjna analiza

²⁷ Na „niewyraźność” piekła zwracał uwagę Tomasz Mann w *Doktorze Faustusie*, kiedy powiadał w rozmowie (?) z Adrianem ustami Diabła (?): piekło jest „ukryte przed mową ludzką”, wszystko tam „leży poza zasięgiem i poza właściwością mowy”, tam wreszcie „wszystko się kończy: wszelka litość, wszelka łaska, wszelkie miłosierdzie”... Słowem – to horror niewypowiadalny, podobnie jak niewypowiadalny jest horror Oświęcimia (przychodzi tu na myśl podtytuł wstępu Darida Carrola do *Heidegger and „the jews”* Lyotarda: „And let's not talk about that” – bo może to niemożliwe?).

²⁸ LD, par. 156.

Faurissona – otóż najogólniejszy wniosek można zawrzeć w stwierdzeniu, iż sprawiedliwości nie można zamknąć w granicach reguł poznawczych, ograniczyć do dyskursu poznania. „Oświeć” nie jest zwykłym faktem, jest również znakiem, Kantowskim „znakiem historii”. I trzeba nam tu zgodzić się z opinią Geoffa Benningtona, iż filozoficzny sens „Oświeć” tkwi w tym, że pretensja filozofii do tego, iż jest jakimś ponad-gatunkiem – modelowo wyrażona w dialektyce spekulatywnej – nie tylko zostaje odrzucona, ale co więcej, okazuje się niesprawiedliwa²⁹. Kiedy powiada się, iż nie można *udowodnić* istnienia komór gazowych w Oświeć, to zupełnie intuicyjnie wyczuwamy obłędne konsekwencje etyczne takiej tezy, dociera do nas niesprawiedliwość wyrządzana ofiarom; musimy stworzyć „idiom”, konkretne rozwiązanie dla konkretnej sprawy, bez pretensji do uniwersalizmu, można by streścić Lyotarda, pozwalający nam wyjść poza taką hermetyczną – „niesprawiedliwą”, jak się okazuje – rzeczywistość. Wraz z Oświeć „coś nowego – mówi Lyotard – zdarzyło się w historii”, dlatego badacz-historyk musi zerwać z monopolem reguł poznania w historii i analizować również to, co nie może zostać przedstawione w ramach reguł wiedzy (jakąś „meta-rzeczywistość”).

Rodzi się zatem sytuacja podobna do tej, która powstaje przy próbach przedstawienia samej nieprzedstawialności, przy tworzeniu aluzji do nieprzedstawialnego, do tego, co leży poza „realnością nieposzerzoną”, co niepostrzeżenie umyka próbom opanowania – tak w koncepcji zatargu, jak i w koncepcji wzniosłości chodzi przecież w dużej mierze o wskazanie na niewystarczalność reguł gry poznania, o nieusuwalne, chociaż niedostępne *residuum*, którego nie można opanować i stotalizować, ale do którego można i trzeba odwoływać się w przypadku „krzywdy”. „Poszerzona realność” nie daje się stotalizować, i w tym tkwi siła – by powrócić do wątku wzniosłości – rozszczepiającej rzeczywistość awangardy, dostrzeżona i wyeksponowana przez Lyotarda, a nie dostrzegana przez niektórych polemistów, np. Richarda Rorty’ego.

Rorty nie ma racji, umieszczając Lyotarda pośród filozofów li tylko „autokreacji”, bez najmniejszych odniesień ku „solidarności” w jego

²⁹ Por. Geoff Bennington, *Lyotard: Writing the Event*. Manchester University Press, 1988, s. 154. Książka Benningtona jest klasycznym przykładem, jak pisać egzegezę dzieła danego autora (abstrahując od szerszego kontekstu filozoficznego) nie zaś prezentację odwołującą się do gąszczu debat współczesnych.

koncepcji wzniosłości. Uważa mianowicie, iż potrzeba niewypowiadalnego i wzniosłego, nie zbiega się nigdy z potrzebami społecznymi: „Nie powinno się ujmować intelektualisty jako tego, kto służy celowi społecznemu – powiada – kiedy podąża on za taką potrzebą”³⁰. Pobudzanie wyobraźni, poruszenie (Kantowskie *Agitation*) umysłu, *différend* pomiędzy jego władzami wcale nie prowadzą jednostronnie ku „autokreacji” a odwodzą od „solidarności” (by przez chwilę utrzymać jeszcze tę Rorty’owską dystynkcję: warto pamiętać, iż choćby cała Lyotardowska analiza totalitaryzmu z *Instructions paires* sprowadza się do zrównania go ze „skrępowaniem wyobraźni”³¹. Największym zagrożeniem dla człowieka w takim państwie okazuje się zakaz „snucia opowieści”, „opowiadania historii”, a więc zablokowanie wyobraźni. Konkludując: metanarracje są „niesprawiedliwe” (nie tylko: są obce światu postmoderny) bowiem blokują wyobraźnię, biorąc udział w oporze kulturowym, uzupełniającą rzeczywistość o ów jej „niedostatek”, niedostępny dyskursowi poznawczemu.

Mówi Lyotard, iż powołaniem postmoderny jest eksperymentowanie, zaś dzisiejsza sztuka to eksploracja rzeczy niewypowiadalnych i niewidzialnych³². Sztuka się zmienia, idzie dzisiaj o rozszerzenie granic możliwości, o wskazywanie na niewysławialne i nieprzedstawialne, o tworzenie takich dzieł, które wymykają się istniejącym już kanonom, regułom i kryteriom oceny. Tak jak Richard Rorty widzi doniosłość filozofowania Derridy czy literackiej twórczości Prousta w tym, iż rozszerzyli oni granicę możliwości, tworząc takie dzieła, jakich uprzednio nie było, a więc nie istniała możliwość przyłożenia do nich istniejących reguł, lecz trzeba je było dopiero wykuwać (w taki sposób aby – dodajmy – *La Carte postale...* i *W poszukiwaniu straconego czasu* przynależeć mogły do gatunków zwanych przez nas, odpowiednio, filozofią i literaturą) – tak też Lyotard dostrzega wagę awangardowej sztuki w tym, iż wymyka się ona jednakim kryteriom i wszelkim ostatecznym konceptualizacjom. Zarówno artysta, jak i filozof – jak

³⁰ Por. tekst „Habermas and Lyotard on Postmodernity”, R. Rorty, *Philosophical Papers*, vol. II: *Essays on Heidegger and Others*, Cambridge: CUP, 1991, s. 176. Może w tym kontekście mniej dziwić objęcie Rorty’ego i Lyotarda jedną kategorią „neopragmatystów postmodernistycznych” przez Johna McGowana w *Postmodernism and Its Critics* (Cornell University Press, 1991), s. 160–210.

³¹ LP, s. 131.

³² Por. J.-F. Lyotard, „Philosophy and Painting in the Age of Their Experimentation”, [w:] *The Lyotard Reader*, op. cit., s. 190.

wiemy z *La Condition postmoderne* – pracują „bez reguł”, albowiem to właśnie tych reguł i kategorii samo dzieło sztuki dopiero poszukuje. Lyotard od momentu, kiedy w latach siedemdziesiątych porzucił perspektywę „energetyczną”, zwrócił się ku temu, co konsekwentnie opiera się przedstawieniu, co właśnie *nie może* zostać przedstawione – ku wzniosłości. Co zaś nie może zostać przedstawione, unika tym samym groźby skończonej interpretacji (na przykład w sensie skończonej Freudowskiej analizy).

Lyotard wielokrotnie określa siebie mianem „polityka”, a nie (przeciwstawionemu mu) „filozofa”, pisze również w rozmaitych miejscach o potrzebie stworzenia „polityki filozoficznej” („obok polityki ‘intelektualistów’ i polityków”). W *Au Juste* stwierdza wręcz, iż pisał zawsze z powodów „politycznych”, sądząc, iż jego pisanie będzie „pożyteczne”³³. Jednakże owa „polityka” zdaje się być po prostu amalgamatem etyki i estetyki, z koncepcją „sprawiedliwości” jako perspektywą całości. U jej podstaw – jak również u źródeł Lyotardowskiej niechęci do teorii – może leżeć stwierdzenie o niewspółmierności „gier językowych”, później zaś stopniowo w nowym słowniku *Le Différend* wyrażone stwierdzenie o niewspółmierności „reżimów zdaniowych” (preskryptywnych, deskryptywnych etc) i „gatunków dyskursów” (filozofii, nauki etc).

Czemu opiera się estetyka wzniosłości, co zagraża awangardzie? – powtórzmy raz jeszcze: są to z jednej strony omnipotencja kapitału (owego „pana” wszelkich narracji z *Instructions paiennes*), z drugiej natomiast rozum instrumentalny, upadła postać rozumu teoretycznego. Wyobraźnia – twórcze reagowanie mikronarracjami na meta-narracje, tworzenie „drobnych opowieści” po to, aby „zgryźć” (Lyotard) „wielką opowieść” – niesie z sobą olbrzymią siłę oporu, która ujawniła się np. w Maju ‘68. Nałożone na wzniosłość i drobne narracje brzemie jest trudne do udźwignięcia, (para)estetyka schodzi się z pragmatyką, władza wyobraźni z pragnieniem sprawiedliwości, estetyk z politykiem („filozoficznym”)... A warto przecież mieć w pamięci, że rozejście się etyki i polityki miało miejsce dawno, w czasach rozpadu antycznego domu (*oikos*), w czasach „stoicyzmu, sceptycyzmu i świadomości nieszczęśliwej” (Hegel). Lyotardowski „estetyk” jest jednocześnie „artystą” (bowiem „pracuje bez reguł”), „filozoficznym politykiem” (bo podąża za „pragnieniem nieznanego”) i „etykiem”

³³ JG, s. 17.

(bo przecież „sprawiedliwość” stanowi dlań nieosiągalny horyzont). Wszystkie te pojęcia ulegają rzecz jasna rekontekstualizacji, tracąc sens znany z tradycyjnej filozofii, tego „kanonu Platońsko-Kantowskiego” (Rorty).

Zwróćmy uwagę, iż Lyotard nie mówi nam, iż powinniśmy być „pogańscy” („bezbożni” – to prefiguracja późniejszego terminu „postmodernistyczni”, czyli „nieufni wobec metanarracji” czy też „sądzący bez kryteriów”), raczej doradza, mówiąc: bądźmy pogańscy. Podobnie Richard Rorty nie każe nam być liberalnymi ironistami, a tylko żywi nadzieję, iż takowymi będziemy. Zarówno Lyotardowskie pogaństwo, czyli odrzucanie panujących metanarracji, jak i Rortowski ironiczny liberalizm, czyli przekonanie o tym, iż najgorszą rzeczą jest „sprawianie bólu” i „okrucieństwo”, nie przynależą do esencji ludzkiego bytu, skoro jest on przygodny.

I wreszcie kilka słów o „entuzjazmie” Kantowsko-Lyotardowskim, skrajnej formie uczucia wzniosłości. Również i tutaj to, co polityczne schodzi się z tym, co estetyczne. Tak jak dla Kanta ze *Sporu fakultetów* entuzjazm wzbudzany przez Rewolucję Francuską stanowił znak historii, znak postępu, *Begebenheit*, tak dla Lyotarda dzisiaj *Begebenheit* naszych postmodernistycznych czasów stanowi uczucie wzniosłości odczuwane przy rozpadzie wielkich narracji, organizujących dotąd świat moderny³⁴. Jak wiadomo, na rozpad ów wskazują „znaki historii”, z najważniejszymi właśnie w postaci „Oświećmiam” i „Maja ‘68”.

Podsumowując w dwóch słowach: Lyotard jawi się jako filozof, którego estetyka wzniosłości jest wypełniona odniesieniami etycznymi czy „politycznymi” w najpierwszym, greckim sensie tego słowa, jednocześnie bezzasadna zdaje się wszelka krytyka francuskiego filozofa, pomawiająca go o programowy cynizm i niemoralność albo też o totalny *désintéressement* gdy chodzi o problematykę społeczną. Albowiem sam brak wyodrębnionego dyskursu, opatrzonego modernistyczną, legitymizującą etykietką „etyki”, nie jest jeszcze bynajmniej równoznaczny z brakiem zagadnień etycznych w jego dziele.

³⁴ Piszę o tym dokładniej w tekście „Znak historii” (Lyotard, Rorty, Foucault), w tej książce zob. też J.-F. Lyotard, „The Sign of History”, [w:] *The Lyotard Reader*, op. cit.

Lyotard. Między sztuką a polityką

Dla politycznego aktywisty, jakim byłem (a może nadal jestem?), „estetyka” nie stanowiła alibi, nie była wygodnym schronieniem, a raczej uskokiem i pęknięciem, otwierającym dostęp do podziemi politycznej sceny...

1.

Wraz z postępującą „nieufnością” wobec metanarracji i rosnącymi podejrzeniami wobec „mistrzów podejrzeń”, uwaga postmodernizmu poczęła spoczywać na mikrologiach, drobnych, lokalnych „opowieściach”, na małych historiach, znajdujących swoją rację bytu nie w inkorporacji do historii wielkich (*les grands récits*), ale w samym swoim zaistnieniu. Odwieczne pytanie o idee i rzeczywistość przemieniło się w kwestię konkretnego, drobnego jej fragmentu – i osnutej wokół niego mikronarracji, skonstruowanej o niej mikrologii. Podejrzana stała się koncepcja całości (*Totalität*), podobnie zresztą jak i przeciwstawienie pozoru i rzeczywistości, rzeczywistości fałszywej i „prawdziwej”, czyli jakichś „egzystencji” i „esencji”, zaprzatających dawniej filozofom głowę. Cień padł na prawdę i obiektywność, tradycyjnego filozofa i modernistycznego intelektualistę.

Postmodernizm myśli więc fragmentarycznie, a nie całościowo – zdaje sobie bowiem sprawę z ostatecznych konsekwencji holistycznego myślenia modernistycznego, jakimi mogą być totalitaryzm i potęga rozumu instrumentalnego, połączone z atrofią czy uwiązaniem wyobraźni – a poznaje ową „rzeczywistość” fragment za fragmentem, krok za krokiem, uznając niemożność (bądź – niesprawiedliwość) sensownego ogarnięcia „całości”. Jeśli idzie o docieranie do rzeczywistości, to badanie jej na sposób filozoficzny jawi się jako równie dobre, co każde inne (socjologiczne, artystyczne etc) – ale też i nie lepsze, nie bardziej uprzywilejowane, nie jedyne, absolutne i niekwestionowalne. Nie stanowi ono docierania do jej „prawdy” poprzez odgarnianie i odrzucanie wierzchnich warstw pozorów czy akcydensów, albowiem

niezmienna historycznie, obiektywna, nieprzygodna i „czekająca na odkrycie” (R. Rorty) rzeczywistość jest filozoficznym mitem. Świat pozostaje w mocy kontyngencji, jest przygodny, zaś jego ujęcie jest relatywne i na kształt Proteusza zmienne (*God's-eye view* czyli boski punkt widzenia, nie istnieje).

I wreszcie status intelektualnego namysłu nad naszą „kondycją postmodernistyczną”: kruchy, skromny, niepewny; jeden z wielu możliwych miast jedyne go zawsze prawdziwego, wciąż niepełny miast zawsze wyczerpującego, namysł właśnie zawsze (po Freudowsku) „nie-skończony”, pozbawiony „ostatniego słowa”, wyzbyty przekonania o „monopolu na prawdę”, prawa wyłączności do wypowiadania się o danym segmencie świata. Nad „kondycją postmodernistyczną” snuje refleksję myśl nomadyczna, skłębiona, rizomatyczna – a nie osiadła i martwa; poszukująca, gorączkowa i niespokojna, a nie chłodna i pewna, myśl stawiająca nowe pytania, pytająca w inny (często paradoksalny) sposób, „rekontekstualizująca” dawne zagadnienia, czasami „likwidująca stare problemy zamiast je rozwiązywać”, jak powiada Rorty w *Contingency, Irony, and Solidarity*, żonglująca perspektywami po to tylko, aby dowiedzieć się o świecie czegoś nieznanego, aby poszerzyć granice możliwości w filozofii, literaturze, sztuce... Ta myśl, wyrastająca między innymi z doświadczeń Oświeceniem i Maja '68 (owych Lyotardowskich „znaków historii”, Kantowskich *Begebenheiten*), z wyczerpania się nośności i atrakcyjności oświeceniowej wizji świata i związanego z nią projektu, jawi się jako rozbitcie (modernistycznych) złudzeń żywionych wobec przyszłości, oznacza utratę niewinności, która aliści nie musi – mocą jakiegś nieubłaganej konieczności – powodować powszechnej *melancholii*, połączonej z fin-de-siècle'owym pesymizmem, poczuciem pustki, osamotnienia ani też nie musi rodzić obrazu ogólnej degeneracji świata, jakby chcieli niektórzy jej krytycy.

Myśl Lyotarda – bodaj najbardziej „pogańskiego” i „nieufnego” spośród filozofów postmodernistycznych – świadomie operuje poprzez krawędzie tradycyjnych dziedzin, przecina je, poruszając się tam i z powrotem: czasami ujmuje sztukę nieomal jak „politykę prowadzoną innymi środkami”, czasami zaś jako sferę o takiej autonomiczności, jaka marzyła się Oscarowi Wilde'owi, przechodzi przez sztukę ku polityce, przez politykę ku filozofii i zwraca od filozofii ku polityce („filozoficznej”, jak ją nazywa), łączy estetykę z polityką i etyką, etc, etc.

Jest więc owa myśl skłębiona, choć nie eklektyczna. Nie uznaje mocy tradycyjnych podziałów dziedzinowych, choćby Kantowskich (heterogenicznych) rozumów czy Habermasowskich (niewspółmiernych) dyskursów. Consensus nie stanowi dlań realnej alternatywy, jako błędne jawi się jej akcentowanie wagi komunikacji we wspólnocie¹. Proponuje „wypowiedzenie wojny totalności”². W szkicu tym chodzi nam jednak o konkretny problem pojawiający się w Lyotardowskim dyskursie.

Chcielibyśmy mianowicie rozważyć tutaj jedną z poważniejszych kwestii nasuwających się przy lekturze dzieła Lyotarda, mianowicie miejsce, rolę czy funkcję sztuki (i szerzej – tego, co estetyczne) w jego myśleniu. Mówiąc: sztuka, musimy powiedzieć również w przypadku Lyotarda: polityka (oraz to, co społeczne). W pierwszym i największym przybliżeniu można by stwierdzić, iż jego stosunek do sztuki (i estetyki) jest dwojaki, pełen ambiwalencji, wahający się pomiędzy bezkompromisową akceptacją jej pełnej autonomii (oraz – dodajmy – melancholijnej bezsilności w świecie, w którym liczy się tylko „zyskiwanie na czasie”)³ a uznaniem jej konstytutywnej roli jako uwikłanego w terażniejszość i poniekąd „zaangażowanego” narzędzia krytyki. Przestrzeń estetyczna zdaje się być dlań z jednej strony przestrzenią afirmacji, z drugiej natomiast – radykalnej transformacji i społecznej czy politycznej działalności krytycznej. Ta ambiwalencja, to przemieszczanie się między owymi dwoma skrajnymi ujęciami sztuki, jest charakterystyczne dla myśli Lyotarda. Dwuznaczny – a przynajmniej podwójny – status sztuki daje jej olbrzymią siłę. Fakt, iż jest zarazem „transcendentalna i krytyczna, konstruktywna i dekonstruktywna, apolityczna oraz radykalnie i głęboko polityczna”, jak to ujmuje David Carroll w książce *Paraesthetics*⁴, umieszcza ją w

¹W post-scriptum do *Pérégrinations* Lyotard powiada - przeciw Habermasowi - iż nie wierzy, aby komunikacja zasługiwała dzisiaj na specjalną troskę: „nie widzi się, aby wspólnoty ludzkie były zagrożone w swojej egzystencji z racji nieprzekładalności (*l'intraduisibilité*) swoich języków”, *Pérégrination. Loi, forme, événement*. Paris: Editions Galilée, 1990, s. 86.

²W ostatnim zdaniu „Réponse à la question: qu'est-ce que le postmoderne?” (dodanym jako appendix do angielskiego tłumaczenia) *The Postmodern Condition*, Manchester: Manchester UP, 1984, s. 82.

³To wątek przewijający się przez wiele prac Lyotarda. W parodystycznej przedmowie do *Le Différend*, pod hasłem „czytelnik”, powiada się: „filozoficznie, to znać każdy, pod warunkiem, że zgadza się on nie zrywać z 'językiem' i nie 'zyskiwać na czasie’” *The Differend. Phrases in Dispute*, s. XIV.

⁴David Carroll, *Paraesthetics*, London-New York: Methuen, 1987, s. 27.

centralnym punkcie Lyotardowskiego projektu. To, co estetyczne, pozostaje w trwałych filiacjach z tym, co społeczne i polityczne, sztuka, a szczególnie wszelkie „eksperymentowanie” przeprowadzane w jej ramach, pozostają nieodłącznie związane z możliwością krytycznego myślenia. Czego oczekujemy dzisiaj od sztuki? pyta Lyotard, i odpowiada: „Cóż, chcemy, aby eksperymentowała, aby przestała być tylko modernistyczna. Mówiąc powyższe, sami eksperymentujemy. A czego oczekujemy od filozofii? Chcemy, aby analizowała owe eksperymenty przy pomocy eksperymentów refleksyjnych”⁵. Sztuka zdaje się zatem cieszyć przywilejem pewnej pierwotności w stosunku do filozofii (bo przecież „sowa Minierwy”... itd), to w niej zdarzyć się może coś, co dostarczy impulsu z natury bardziej biernej materii historyczno-politycznej. Awangarda, wzniosłość, pobudzenie (*Agitation*) umysłu z Kantowskiej *Trzeciej Krytyki*, to jeden – krytyczny – biegun Lyotardowskiego ujęcia sztuki, biegun drugi zaś ujawnia się bodaj najsilniej w jego koncepcjach „niezaangażowanego” artysty (czy pisarza, filozofa) – zwolnionego od odpowiedzialności za wychowywanie i oświecanie, za *Bildung* i *Aufklärung*, oraz za powodzenie bądź klęskę postępowego marszu ku szczęśliwszej przyszłości. Dwa bieguny sztuki, dwa niewspółmierne uniwersa inspiracji i odniesień, pociągają Lyotarda równocześnie, rodząc zawilości interpretacyjne. Ów ruch pomiędzy krytyką a afirmacją, pragmatyką (najpierw „gier językowych” w *La Condition postmoderne*, a później „reżimów frazowych” i „gatunków dyskursu” w *Le Différend*) a estetyką, między potęgą sztuki a jej bezsilnością, można by związać z napięciami i sprzecznościami obecnymi u Lyotarda od dawna, a które zostały przez niego ujęte w tytule cyklu trzech wykładów, wygłoszonych w 1986 roku w Irvine w Kaliforni: *Pérégrinations. Loi, forme, événement*. Prawo wiedzy ku etyce, forma ku estetyce, wreszcie zdarzenie – to polityka. A jednocześnie trzy chłapiące pragnienia: zostać dominikaninem, malarzem i historykiem, „trzy motywy od tamtej pory już zawsze uparcie obecne”⁶, pomiędzy którymi Lyotard właśnie nie musiał dokonywać

⁵ J. F. Lyotard, „Philosophy and Painting in the Age of Their Experimentation”, [w:] *The Lyotard Reader*, Oxford: Blackwell, 1989, s. 193.

⁶ J. F. Lyotard, *Pérégrinations...*, op.cit., s. 20. Nawiasem mówiąc, jest to – jak się zdaje – książka, stanowiąca klucz do Lyotarda, sama w sobie i w oderwaniu od innych dzieł dość hermetyczna, zaś rewelacyjna, gdy w jej optyce retrospektywnie spojrzeć na dzieła wcześniejsze.

jednoznacznego wyboru stając się filozofem, odzwierciedlają napięcia obecne w jego myśli może lepiej niż czasem zbyt ciężkie kategorie filozoficzne. Prawo, forma i zdarzenie stanowią trzy bieguny, w których polu działania znajduje się Lyotard. Filozof francuski nie chce wybierać, owe trzy postaci i trzy tendencje zdają się w nim ścierać, przy czym żadnej z nich nie udaje się zdobyć dominacji nad pozostałymi. Podobnie niejednoznaczny status sztuki wskazuje na to, iż jest on w stanie jednocześnie akceptować skrajne, by nie powiedzieć – przeciwstawne, role, postawy i wybory. Efektem nie jest jednak sprzeczność zawarta w jego projekcie, raczej owego projektu wielowątkowość i ostrość – nie prawda się w nim liczy, a arystotelesowska (nie heglowska!) dialektyka, bowiem gry sztuki, podobnie jak gry polityki, rozgrywają się poza regułami rządzącymi wiedzą, w porządku mniemania (*doxa*), a nie prawdy⁷. Sztuka, polityka, literatura czy estetyka, wymykają się hegemonii dyskursu poznawczego (dyskursu wiedzy), dyskursu prawdy. Na wspólny plan sprowadza je nieistnienie jakiejś reguły ogólnej, sądzenie odbywa się tak, jak u arystotelesowskiego sędziego, posługującego się własną *phronesis*, czyli bez przedustawnych kryteriów, *coup par coup*, *case by case*, „przypadek za przypadkiem”⁸. Nie istnieje wiedza w sprawach etyki, polityki, podobnie w sprawach sztuki – o tym przypominał Kant w Drugiej i Trzeciej Krytyce.

2.

Klimat intelektualny Francji tamtego okresu doskonale oddają poniższe słowa Michela Foucault: „W latach 1945–1965 (mam tu na myśli Europę) istniał pewien sposób prawidłowego myślenia, pewien styl politycznego dyskursu, pewna etyka intelektualisty. Należało mianowicie pozostawać w zażyłych stosunkach z Marksem, nie pozwalać swoim marzeniom na zbyt oddalanie się od Freuda. I wreszcie trzeba było traktować system znaków – znaczące – z najwyższym sza-

⁷Sztuka i polityka należą, posługując się klasycznymi dystynkcjami, do dziedziny *doxa*, a nie *episteme*: odnoszą się do nich „sądy mniemania, a nie sądy prawdy”. *Just Gaming*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985, s. 28.

⁸W *Au Juste* powiada Lyotard tak: „Ale jeżeli sędzia ma, a zaiste musi (nie ma wyboru) sądzić przypadek za przypadkiem, to jest tak dlatego, iż każda sytuacja jest jednostkowa, coś, na co Arystoteles jest bardzo wrażliwy”. *Just Gaming*, op. cit., s. 27.

cunkiem. Były to trzy wymagania, sprawiające, iż przedziwne zajęcie pisania i mówienia miarą prawdy o sobie i o swoim czasie, stawało się do przyjęcia. I wtedy nadeszło pięć krótkich, namiętnych, triumfalnych i zagadkowych lat⁹. Lyotard, jak wiadomo, po napisaniu rozprawy *La Phénoménologie* (1954), zajął się działalnością polityczną w ruchu skupionym wokół radykalnego, lewicowego pisma *Socialisme ou barbarie*, wydawanego m.in. wraz z Corneliussem Castoriadisem. W swoich – również w pewnym stopniu autobiograficznych – *Wędrówkach*, tak określa tamten okres: „Zakonne pragnienie posłuszeństwa wyraźnie znalazło tutaj swój wyraz. Chodziło jednak również o staroświeckie pragnienie doznawania kontaktu z konkretną materią historyczną, i o niecierpliwość, aby wyjść naprzeciw zdarzeniom”¹⁰. Poświęcał on wtedy cały swój czas i całą energię na działalność polityczną, a jak wyznał po latach: „Walka z wyzyskiem i alienacją stała się wtedy całym moim życiem”¹¹. Następnie działał krótko w ruchu 22 Marca (Cohn-Bendita), by wreszcie zająć się pracą akademicką.

Tak więc pierwszy impuls rodzący pisanie nadszedł ze strony polityki (w wąskim sensie tego słowa) i jeszcze po latach, w rozmowach z J.-L. Thébaud w *Au Juste* (1979), Lyotard wspominał o politycznej motywacji swojej filozofii. Powiadał na przykład, iż w pisaniu kierował nim „powód polityczny”, dodając: „zawsze sądziłem, iż może być ono pożyteczne”¹². Zarówno jego estetyka afirmatywna (libidinalna), rozwijana w *Economie libidinale*, jak i estetyka wzniosłości, rozwijana w licznych tekstach rozproszonych z lat osiemdziesiątych, jest wyraźnie zabarwiona odniesieniami społeczno-politycznymi. Aby móc lepiej powiązać sztukę i politykę, estetyczne i polityczne czy

⁹ Michel Foucault w „Przedmowie” do G. Deleuze’a i F. Guattari’ego *Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983, s. XI.

¹⁰ Lyotard, *Pérégrinations...*, s. 41.

¹¹ Związek filozofowania i polityki widział Lyotard w owym czasie ostro i jednoznacznie: „Nie pozwalałem sobie na pisanie, jeśli nie stanowiło ono mojego wkładu w walkę. Kiedy wróciłem do pisania ‘właściwego’, był to znak, iż moja bojowniczność się wyczerpała”. *Pérégrinations...*, s. 40.

¹² Lyotard, *Just Gaming*, op. cit., s. 17. Trzeba by w tym miejscu wspomnieć, iż jednym z problemów Lyotarda z *Le Différend* jest ustanowienie „polityki filozoficznej”, która nie byłaby jednak, rzecz jasna, polityką „intelektualistów” czy polityką „polityków”. Filozof stał się „politykiem” („filozoficznym”) już w *Au Juste*, chociaż termin ten wymagał rekontekstualizacji, dostarczonej właśnie w *Le Différend*. Zob. *Just Gaming*, s. 54–55; *The Différend*, s. XIII, par. 197–201.

społeczne, przedstawimy krótko kilka wątków Lyotardowskiego myślenia o społeczeństwie; gdyby chcieć posłużyć się najpierw kilkoma słowami-haśłami, ewokującymi całą skomplikowaną materię zagadnień, to można by na początek wymienić „wiedzę i władzę”, „terror”, „pogaństwo”, „sprawiedliwość”, „małe narracje” i „metanarracje”. I tak w *La Condition postmoderne* – napisanej okazjonalnie, na zamówienie: mało filozoficznej i chyba najmniej dla siebie reprezentatywnej książce, „raporcie o wiedzy” – Lyotard zdawał sprawę ze styku wiedzy i władzy, pisał o nowym typie więzi społecznych, opartych na Wittgensteinowskiej teorii gier językowych, instytucjach kontraktowych ugruntowanych na „czasowym kontrakcie”, na mikronarracjach i wiedzy narracyjnej, opisując stan kultury i społeczeństwa, który nazwał „postmodernistycznym”¹³. W swoich wykładach z pogaństwa Lyotard w perspektywie własnej koncepcji pragmatyki gier językowych ujawniał mechanizmy funkcjonowania totalitarnego państwa oraz przedstawił, wielokrotnie później rozwijaną koncepcję „drobnych narracji”¹⁴. Wypowiadał się w kwestiach męskiej supremacji w kulturze, pisał również (choćby w *Le mur du Pacifique*) o „cezaryzmie” Zachodu, o symbolicznych zmaganiach mniejszości w świecie, o dialektyce Imperium i Prowincji oraz „pana” i „metojka”¹⁵. W swoich dziełach Lyotard wielokrotnie akcentował rolę wyobraźni – czy to w *Instructions paiennes* z 1977 roku, w których istota totalitaryzmu jawi się w zawłaszczeniu przez onnipotentne państwo wszystkich ról w ramach pewnej pragmatyki, czy to w estetyce wzniosłości z lat osiemdziesiątych, w której snucie aluzji w sztuce do nieprzedstawialnego czy nieznanego staje się formą kulturowego oporu przed władzą kapitału i rozumu technicznego czy instrumentalnego, czy też jeszcze wcześniej w rozważaniach o roli wyobraźni w czasach owej „eksplozji narracyjnej”, czyli Maja '68 roku. Kolejnym – bodaj czy nie najważniejszym – wątkiem w społecznym myśleniu Lyotarda jest „sprawiedliwość”: czy to jako dopełnienie „nieznanego” w dwóch pragnieniach „filozofa polityki” z *Kondycji postmodernistycznej*, czy też

¹³Wedle sławnego i najczęściej chyba przytaczanego sformułowania Lyotarda: „Przesadnie upraszczając, definiuję jako 'postmodernistyczną' nieufność wobec metanarracji”, *The Postmodern Condition*, op. cit. s. XXIV.

¹⁴Zob. *Lessons in Paganism* [w:] *The Lyotard Reader*, op. cit., s. 122–154.

¹⁵Lyotard, „What is at stake in Women's Struggles”, fragm. *Le Mur du Pacifique*, s. 68, [w:] *The Lyotard Reader*, op. cit.

jako pewien konieczny atrybut państwa i społeczeństwa, obok – komplementarnej – „bezbożności” z *Instructions paiennes*¹⁶.

Zacznijmy od koncepcji „małych narracji”, w pełni przeciwstawionych „metanarracjom” dopiero w *Kondycji postmodernistycznej*, jednakowoż zaprojektowanych już w *Instructions paiennes*. Powstanie ich idei wiąże się silnie – jak się zdaje – z impulsem pochodzącym z wydarzeń ‘68 roku (abstrahując od źródeł ściśle filozoficznych, jak na przykład od Adornowskich koncepcji mikrologii z *Dialektyki negatywnej*). To przecież właśnie po tamtych wydarzeniach Lyotard namawiał do „zwiększania liczby utarczek na liniach autowych”, po to, aby drobne opowieści, małe narracje, mogły „zgryzać wielkie zinstytucjonalizowane aparaty narracyjne”. „Właśnie tego w naszym kraju – powiada w owych wykładach – dokonywały kobiety poddające się aborcji, więźniowie, poborowi, prostytutki, studenci i wieśniacy. Tworzysz drobne opowieści, czy nawet tylko ich segmenty, słuchasz ich, przekazujesz je dalej i we właściwym czasie odgrywasz”. Są one drobne, gdyż, po pierwsze, rzeczywiście są krótkie, po drugie nie są ekstraktami jakiejś metanarracji, po trzecie wreszcie trudno je dopasować do którejkolwiek z nich¹⁷. Do takiej właśnie trudnej do opanowania epidemii drobnych narracji doszło w 68 roku: w opisie Lyotarda „tyśiące nieznanych narratorów, słuchaczy narracji i aktorów, zaczęły opowiadać historie, słuchać ich i je odgrywać – bez uzyskania na to zgody od kogokolwiek”¹⁸.

Poza Wittgensteinowską inspiracją do ujmowania relacji między ludźmi w postaci gier językowych, chcielibyśmy zwrócić tu uwagę na motywy wyraźnie Freudowskie. Albowiem – jak widać – totalitaryzm w takim ujęciu oznacza *skrępowanie wyobraźni*, wyobraźnia zaś, owo „fantazjowanie”, przynależy do ludzkiego losu, jest nieu-

¹⁶ Już na wstępie powiada tam Lyotard tak: „Kiedy mówię: ‘pogański’, to mam na myśli bezbożny. Zaś powodem, dla którego mamy wysłuchać tego wykładu jest to, iż nadal chcemy sprawiedliwości. O to właśnie idzie w tej mojej instruktażowej historii: o *sprawiedliwość w bezbożnym społeczeństwie*”, Lyotard, *Lessons in Paganism*, op. cit., s. 123.

¹⁷ Tamże, s. 133.

¹⁸ Tamże, s. 129; zob. też rozmowę Deleuze – Foucault („Intelektualiści i władza”), *Miesięcznik literacki* 10–11/85 i poruszony tam problem „konfiskaty dyskursu”.

suwalną częstką każdego „ja”¹⁹. Podobnie rozpatrywanie ludzkiego losu w perspektywie „teatralnej” czy „scenicznej”, choć o długiej tradycji literackiego toposu, odsyła nas również do Freudowskiej wiary w przestrzeń teatralną. Freud – jak w swoim eseju o przedstawieniu powiada Lyotard – wychowany na dramacie greckim i elżbietańskim, akceptując i rozwijając wielkie tematy i motywy Sofoklesa i Szekspira, nie wyszedł poza przedstawienie, bowiem „wierzył w przestrzeń teatralną, w której ich scenariusze są odgrywane”²⁰. Lyotard odrzuca reprezentację, pozostawia jednak motyw sceny ludzkiego życia i pojawiających się na niej aktorów. Największym zagrożeniem dla człowieka w państwie totalitarnym okazuje się zgoda na zakaz „snucia opowieści”, „opowiadania historii”, a więc zgoda na zablokowanie wyobraźni. Albowiem – jak wiemy z rozwiniętej kilkanaście lat później estetyki wzniosłości – siła oporu kulturowego tkwi w takim robieniu użytku z wyobraźni, iż rzeczywistość istniejąca zostaje poszerzona o rzeczywistość nową, o ów „niedostatek rzeczywistości” (czy też – jak mówi Freud – na którego Lyotard się jednak nie powołuje – o „korektę rzeczywistości niezadowolającej”), który nie poddaje się totalizacji czy konceptualizacji (w sensie „skończonej analizy”). Lyotard optuje za ideałem *społeczeństwa „pogańskiego”* – *bezbożnego, lecz sprawiedliwego*; chodzi mu o „sprawiedliwość w bezbożnym społeczeństwie”. Pogański „bóg” okazuje się być dobrym narratorem. Może zrobić z człowieka słuchacza, aktora bądź opowiadacza historii, wedle swej woli. W tym tkwi jego siła (w tym tkwi siła każdej metanarracji). Nasza odpowiedź – i tutaj właśnie tkwi jądro zagadnienia – to *zamiana ról*: narratora i słuchającego narracji. Teraz narrację snuć ma ten, kto pierwotnie tylko jej ulegał, nagiął do niej swoje życie, myślenie, odczuwanie, kto był jedynie aktorem czy słuchaczem. (Nawiasem mówiąc, zupełnie podobna idea – bo i źródło podobne – leży u podstaw Foucaultowskiego projektu zmagania z Władzą, gdy powiada on, iż prowadzenie dyskursu np. o więzieniu, prowadzi do zaniknięcia dyskursu instytucjonalnego na jego temat, idzie mu więc o „konfiskatę dyskursu”, choćby na chwilę, choćby przez jakiś czas – czyli właśnie, patrząc od innej strony, o Lyotardowską zamianę dwóch ról: narratora

¹⁹Mówił Freud: „Tak też dorastający człowiek, który przestanie się bawić, nie rezygnuje z niczego prócz oparcia w realnych obiektach. Zamiast się bawić, fantazjuje.” „Poeta i fantazjowanie” [w:] *Freud: człowiek i dzieło*, 1991.

²⁰Lyotard, „Beyond Representation”, [w:] *The Lyotard Reader*, op. cit., s. 156.

i słuchacza.) Równocześnie „najbardziej bezbożną formą bezbożności jest zachowywanie się tak, jakby bogów można było wprowadzać w błąd za pomocą bajek” – a zatem filozof „bezbożny” zamiast tworzyć metanarracje, budować systemy, woli odsuwać się od Teorii (wymyślanej już na przykładzie marksizmu i jego nieznosnego „my” w *Economie libidinale*), a przybliżyć się do Narracji, „snuć bajki” i „uwodzić bogów”, podobnie jak kusi go porzucenie roli „ciekawskiego, dorosłego mężczyzny”²¹ (bo przecież *logos* jest męski) i oddanie pióra „małej dziewczynce”...²²

Liotard wyjaśnia, kto jest „panem” małej narracji końca naszego wieku: nie jest nim „jakiś pogański bóg; *naszym panem jest kapitał*”. To on sprawia, że mówimy, słuchamy i odgrywamy wielką historię jego reprodukcji, zaś miejsca w jego narracji, są już z góry ustalone²³. Podobnie zatem jak w estetyce oporu, także i tu szczególnie zaakcentowana zostaje zniewalająca moc „narracji pieniądza”. Wszelkie zachodnie narracje, tak drobne, jak i wielkie są wedle Lyotarda związane z metanarracją kapitału; owa władza nie ma rzecz jasna cech brutalności, jak w totalitaryzmach, bowiem jest niezmiernie „subtelna”, działa panoptycznie strasząc z jednej a diabelsko uwodząc z drugiej strony, jakby powiedzieli Foucault i Baudrillard (a wraz z nimi Bauman w wizji ponowoczesności zaproponowanej przez swoją „hermeneutykę socjologiczną”). Tak w kilku słowach i w dużym przybliżeniu można by zaprezentować krótką opowieść o kilku wątkach społecznego myślenia Lyotarda. Pozostaje ono w związku z myśleniem estetycznym, które również nie obraca się w sferze prawdy, lecz mniemania – do którego reguły wiedzy również nie mają zastosowania.

²¹ A pamiętajmy, że „systemy przedstawieniowe Zachodu dopuszczają tylko jedno spojrzenie – spojrzenie konstytuującego, męskiego podmiotu...” (C. Owens, [w:] *The Postmodern Culture*, ed. Hal Foster, Pluto Press. s. 58).

²² Lyotard, „One of the Things at Stake in Women's Struggles”, [w:] *The Lyotard Reader*, s. 111. Proponuje on tam również: „Zabierzmy się do pracy *kując fikcje zamiast hipotez i teorii*; byłoby to najlepszym sposobem mówiącego na stanie się 'kobiecy’” (s. 118); *Postmodern Condition*, s. 67.

²³ Lyotard, *Lessons in Paganism*, op. cit., s. 140.

3.

Trzeba by na początek rozważań o sztuce i estetyce stwierdzić rzecz następującą: pragnienie niewysławialnego, niewyraźnego, czy wzniosłego z *Kondycji postmodernistycznej*, tworzące wraz z „pragnieniem sprawiedliwości” interesującą nas tutaj przyszłą „politykę filozoficzną”, prowadziłyby nas wstecz, ku Kantowskiemu projektowi estetyki wzniosłości²⁴. Jednak warto zwrócić uwagę na ciekawą ewolucję Lyotardowskiego spojrzenia na sztukę, którą można by wstępnie ująć tak: od estetyki „afirmatywnej” (libidinalnej) – do estetyki „wzniosłości” („oporu”), od (zreinterpretowanego) „energetycznego” Freuda – do Kanta (i Freuda „hebrajskiego”). A zatem wraz z inspiracją Marksowską i Freudowską – oraz Nietzscheańską, najlepiej widoczną w *Economie libidinale*, a równolegle najdobitniej wyrażoną w *Anty-Edypie* Deleuze’a i Guattari’ego – ujawniają się z czasem coraz głębsze związki i filiacje dzieła Lyotarda z myślą Kantowską, jednak z tym jej fragmentem, który zawarty jest w Trzeciej Krytyce oraz w pismach pochodzących spoza korpusu krytycznego – a więc przedstawioną w *Sporze fakultetów*, *Antropologii w ujęciu pragmatycznym* czy też w słynnej rozprawie „Co to jest Oświecenie?”. Zaczniemy zatem od Lyotardowskiej estetyki libidinalnej jako punktu wyjścia do późniejszej ewolucji, kulminującej w estetyce wzniosłości²⁵.

Lyotard posługiwał się w swoich rozważaniach myślą Freudowską swoiście zreinterpretowaną. Zdawał sobie bowiem sprawę z tego, iż pewien estetyczny korpus, do którego odwoływał się Freud był ograniczony. Lyotard zauważa więc ze smutkiem we wstępie do jednego z dzieł wybitnego psychoanalityka, Antona Ehrenzweiga: „jakże bardzo ten wiedeńczyk ignorował muzykę Schönberga i jego szkoły, jak dalece ten modernista w psychoanalizie pomijał cały współczesny mo-

²⁴I nie tylko, pierwaj bowiem do (pseudo) Longinusa, N. Boileau oraz Edmunda Burke’a i empirycznych estetyków angielskich XVIII w. Traktat Longinusa „O górnosci” powstał w I poł. I w., ze zmianami został przełożony przez Boileau na francuski w 1683 r., a na angielski w 1739 r. Zob. szerzej w S. Morawskiego *Studiach z historii myśli estetycznej XVIII i XIX wieku*, s. 7–142; W. Tatarkiewicz *Dziejach sześciu pojęć – „wzniosłość”*, s. 199–201.

²⁵„Wczesnego” Lyotarda najlepiej (w literaturze anglojęzycznej) zdają się przedstawiać Peter Dews w *Logics of Disintergration* (London: Verso, 1987), s. 109–138, 200–219 oraz Geoff Bennington w *Lyotard. Writing the Event* (Manchester UP, 1987), s. 10–50. Ostatnio również Bill Readings w doskonałej książce *Introducing Lyotard. Art and Politics*, (London: Routledge, 1992), s. 1–53.

dernizm w malarstwie... (...) Dla Freuda malarstwo oznaczało Włochy, to jest coś w rodzaju Egiptu, kraj amnezji, przestrzeń libidinalną”²⁶. Psychoanaliza wedle Lyotarda wpadła w pułapkę „metodologicznego nihilizmu”. Redukcyjna metoda jej klasycznej wersji polegała wedle Lyotarda na „odczytywaniu afektów” na podstawie odkrytych szczegółów, mających służyć jedynie za jakiś „mechanizm uwalniający”. Tego typu ujęcie sztuki redukuje jej byty do *znaków*, stojących w *miejsce czegoś innego*, a więc do przestrzeni podlegającej swoistej redukującej penetracji. Natomiast centralnym założeniem owej Lyotardowskiej „ekonomii dzieła sztuki”, jak ją czasami nazywa, wyrażonym w terminologii libidinalnej, jest – wprost przeciwnie – *afirmatywny* charakter dzieł: nie istnieją one tylko w *miejsce* czy *zamiast* czegoś, ale po prostu są, funkcjonując poprzez swój materiał i jego organizację. „Ich tematem – powiada – nie jest nic innego poza pewnym możliwym formalnym uorganizowaniem (które nie jest ani nieuniknione, ani konieczne); nie skrywa zaś on żadnej zawartości, żadnego libidinalnego sekretu dzieła, jego siła tkwi całkowicie w powierzchni. Istnieje tylko powierzchnia”²⁷. Inaczej prezentuje się w tym kontekście relacja rodząca się pomiędzy przedstawieniami a popędami: nie są one już substytutami ukrywającymi obiekty czy cele popędów, lecz raczej pojmowane są jako koncentracje energii libidinalnej na powierzchniach tego, co jest widzialne i artykułowalne, na powierzchniach, które same stanowią część niekończącej się prezentacji popędów pierwotnych. Dzieła sztuki w takiej perspektywie nie są traktowane jako wyobrażenia czy obrazy; pomiędzy ich formą a libidinalną zawartością nie zostaje przeprowadzone rozróżnienie. Jak to ujmuje Lyotard – „Powinniśmy przestać relegować je do owej specjalnej przestrzeni nierzeczywistości, którą artyści trafnie nazywają kulturowym gettem; powinniśmy przyznać im tę samą realność i tę samą powagę, co... powiedzmy, tytułem przykładu – dyskursowi psychoanalizy”²⁸. A zatem – podążając konsekwentnie dalej – podważony zostaje tutaj tradycyjny, psychoanalityczny stosunek sztuki i poświęconego jej psychoanalitycznego dyskursu. Tam mieliśmy do czynienia z rozdzieleniem na sferę odnoszącą się do prawdy (dyskurs) i sferę odniesioną do piękna i przyjemności (czyli sztukę); obecnie, w tym ujęciu Lyo-

²⁶ Lyotard, „Beyond Representation”, op. cit. s. 158.

²⁷ Tamże, s. 158.

²⁸ Lyotard, tamże, s. 160.

tarda z lat siedemdziesiątych, po obu stronach i w obu przypadkach mamy do czynienia z transformacjami energii libidinalnej oraz rządzącymi nimi mechanizmami – nie istnieje już zatem sfera w jakiś sposób uprzywilejowana czy też „głębsza”. Zrozumienie dzieła sztuki polegać ma na identyfikacji owych mechanizmów, dzięki którym energia popędowa jest blokowana, uwalniana, przechowywana, słowem – kierowana ku rozmaitym intensywnościom. Jeśli chodzi o przeciwstawienie semiotyki i ekonomii libidinalnej w ogóle, a libidinalnej estetyki w szczególności, to Lyotard uważa, że semiotyka jest „nihilizmem”, jest „nauką religijną” *par excellence*. Pozostawać w ramach myślenia semiotycznego to mniej więcej tyle, co pozostawać w religijnej melancholii, twierdzi. W obydwu przypadkach mamy do czynienia z zupełnie inną reakcją na sztukę: semiotyk powiada, że znaki – w każdym dziele sztuki – są „wehikułami” pewnych komunikatów, które z zasady są komunikowalne, przeprowadza więc ich „dekodowanie”. O co innego idzie zaś Lyotardowi – mówi mianowicie tak: „Nie zaczynamy od powiedzenia sobie, że ktoś czy też coś *mówi* tutaj do nas, a zatem muszę zadać sobie trud zrozumienia. Zrozumienie, bycie inteligentnym – to nie nasza najważniejsza pasja. Staramy się natomiast wprawić siebie w ruch. Właśnie dlatego nasza namiętność przypominałaby bardziej ów taniec, którego pragnął Nietzsche, a którego nadal poszukują Cage i Cunningham”²⁹. Ów Nietzscheańsko-Lyotardowski „taniec” w przypadku zawartego w tejże samej *Economie libidinale* eseju o Marksie, przyjmuje postać „kpienia z krytyki” (ponieważ oznacza ona pozostawanie w polu tego, co krytyce podlega), „czytania” – a nie „interpretowania” jego dzieła czyli traktowania go jako „dzieła sztuki”³⁰.

Trzeba by wreszcie stwierdzić rzecz dla estetyki Lyotarda niezmiernie istotną – a charakterystyczną dla wszelkiego filozofowania postmodernistycznego: otóż Lyotard nie posiada jakiegokolwiek sposobu odczytywania dzieł sztuki ujętego w system. W tekście bardzo

²⁹Lyotard, *Economie libidinale*, (Esej zatytułowany „The Tensor”), [w:] *The Lyotard Reader*, s. 9.

³⁰Lyotard, *Economie libidinale* (esej zatytułowany „Pożądanie zwane Marks” [w:] *Colloquia Communia* 1-3/88), s. 391. Przedstawia on tam także swoją „metodę”, kiedy mówi: „Nie mamy zamiaru twierdzić, że *racja jest po naszej stronie*, ani prezentować *prawdy o Marksie*, zastanawiamy się, co w Marksie i u Marksa, to znaczy w jego tekście i w jego interpretacjach, *wywodzi się z libido*. Będziemy go raczej traktować jako *'dzieło sztuki'*” (tamże, kurs. moja).

ważnym dla celów przesłedzenia ewolucji jego poglądów na sztukę, a zatytułowanym „Filozofia i malarstwo w dobie eksperymentowania”, Lyotard stwierdza, iż drży na samą myśl o tym, że miałyby taki system zaprezentować³¹. Wraz z postmodernistycznym „rozplenieniem” sensów, „nieprzejrzystością” świata postmoderny i niewspółmiernością powstających w sztuce eksperymentów, zdaje się zmieniać zadanie filozofowania (a w nim uprawiania estetyki); przemija czas Traktatu czy Dysertacji, nadchodzi raczej pora eseju, owej drobnej formy zapoczątkowanej przez Montaigne’a, a dostrzeżonej wraz z całą jej ważnością w czasach „zmierzchu metafizyki” i „kresu metanarracji” przez Theodora W. Adorna.

Dochodzimy tu już jednak do poglądów na sztukę wyrażanych przez Lyotarda w latach osiemdziesiątych: do jego estetyki „wniosłości” (czy „oporu”), na którą największy wpływ wywarła myśl Kanta, ale też i Edmunda Burke’a jako autora *Dociekań filozoficznych o pochodzeniu naszych idei wzniosłości i piękna*, czy właśnie Adorna z jego późnych prac, zwłaszcza *Teorii estetycznej*. Tutaj przenikanie wątków estetycznych, etycznych i politycznych, zbliżanie się do siebie polityki i wzniosłości, jak również etyki z centralną kategorią „sprawiedliwości”, jest ewidentne. Ograniczymy się tutaj do kilku zaledwie haseł³². Po pierwsze, aby nie wpaść dzisiaj w sidła rozumu instrumentalnego bądź we władzę kapitału, należałoby, radzi Lyotard, uzupełniać rzeczywistość daną w dyskursie wiedzy (w porządku prawdy) o rzeczywistość niewypowiadalną, co mogą czynić na przykład awangardy malarskie (a czego etyczną wagę widać choćby po fundamentalnym dla Lyotarda w *Le Différend* pytaniu o to, „jak żyć po Oświeceniści”?). Po drugie, skoro zadaniem postmoderny jest eksperymentowanie, to dzisiejsza sztuka miałyby „eksplorować rzeczy niewypowiadalne i niewidzialne”, tworzyć dzieła wymykające się istniejącym kanonom³³. Miałyby wstrząsać przekonaniami, burzyć przyzwyczajaje-

³¹ Jest tak, albowiem – jak mówi Lyotard – „nie mam nic godnego nazwania systemem, a wiem tylko trochę o dwóch czy trzech z nich, jednak wystarczająco wiele, aby wiedzieć, że z ledwością tworzą one system, są to: Freudowska lektura sztuki, odczytanie marksistowskie oraz lektura semiotyczna. Być może powinniśmy zmienić ideę przebraną w imię ‘systemu’”. *The Lyotard Reader*, s. 182.

³² Zob. A. Zeidler-Janiszewska, „O estetyce oporu J. F. Lyotarda” [w:] *Przemiany współczesnej świadomości artystycznej: wokół postmodernizmu* (red. T. Szkołut), Lublin 1992 czy mój tekst z tego tomu.

³³ Lyotard, *The Lyotard Reader*, op. cit., s. 190.

nia oraz odkrywać ów wspominany „niedostatek rzeczywistości” naszej rzeczywistości³⁴. Słowem mówić coś o świecie – omijając dyskurs wiedzy. I wreszcie po trzecie, artysta, podobnie jak polityk i filozof, pracuje „bez reguł”, bowiem „to właśnie reguł i kategorii poszukuje samo dzieło sztuki”³⁵. Daje mu to wolność od hegemonii dyskursu poznawczego i jego reguł.

Podsumujmy krótko: sztuka i polityka, estetyczne i społeczne, pozostają w centrum Lyotardowskiej filozofii. Sztuka – jako potencjalna przestrzeń działalności krytycznej – cieszy się w jego projekcie największymi przywilejami, estetyka wzniosłości pozwala na przeciwstawienie się narzucanym (i z pragmatycznego punktu widzenia nieuniknionym) regułom wiedzy. Lyotard wskazuje – jak Foucault z *Nadzorować i karać* – na związki władzy i wiedzy, prawdy i panowania. Ukazując *différends*, zatargi czyli takie konflikty, które są nierozwiązywalne z powodu braku ogólnej reguły, możliwej do zastosowania przy wydawaniu sądu³⁶, wyostreza naszą wrażliwość na nieprzedstawialne czy niewysławialne, a rodzące niesprawiedliwość. Potencjalnym sposobem postępowania może stać się quasi-estetyczne eksperymentowanie, owo „sądzenie bez kryterium” w świecie pozbawionym oparcia w akceptowanych niemal *a priori* metanarracjach. Właśnie sztuka i jej eksperymenty stanowiłyby zatem model krytycznego ujmowania społeczeństwa; dlatego czytając Lyotarda, warto pamiętać, iż estetyka była dlań również „uskokiem i pęknięciem otwierającym dostęp do podziemi politycznej sceny”...

³⁴Lyotard, *The Postmodern Condition*, s. 77.

³⁵Lyotard, tamże, s. 81.

³⁶Lyotard, *The Differend*, op. cit, s. XI.

„Znak historii” (Lyotard, Rorty, Foucault)

1.

Interesuje nas tutaj odczytanie Kantowskich rozważań o rewolucji francuskiej, o towarzyszącym jej „entuzjazmie” i „znaku historii” ze *Sporu fakultetów* przeprowadzone na przestrzeni lat osiemdziesiątych przez refleksję francuskiej „myśli różnicy”, głównie przez Jean-François Lyotarda i Michela Foucaulta. Ponadto zbadamy stosunek Richarda Rorty’ego, pracującego w ramach zupełnie innej tradycji filozoficznej, do francuskiej recepcji Kanta oraz porównamy ową recepcję – na marginesie – z odczytaniem dokonany przez Hannę Arendt w jej wykładach z Kantowskiej filozofii polityki oraz w *The Life of the Mind*. Zastanowimy się nad tym, na ile rozważania Kanta wpływają na bieg refleksji interesujących nas tutaj filozofów. Ważne – jak się zdaje – mogłoby być również postawienie pytania o aktualność rzeczonych, filozoficznych rozstrząsań, o ich ewentualne odniesienie do świata współczesności, już to sygnalizowane przez samych autorów, już to *implicite* w nich zawarte. Wreszcie z nieubłaganą koniecznością pojawi się tu sztandarowe, oświeceniowe pytanie o postęp, wraz ze swym aksjologicznym uwikłaniem, pytanie o „emancypację” jako o nieusuwalny komponent moderny oraz – *last not least* – kwestia aktualności historyczno-politycznej myśli Kanta.

Zacznijmy więc od Kanta i jego *Begebenheit*, od wydarzenia o walorze znaku, którym była dla niego rewolucja francuska i istniejąca wokół niej „sympatia granicząca z entuzjazmem” – jak to sam ujmuje – żywiona przez tych, którzy byli jej widzami, asystując jedynie, nie dając się natomist wciągnąć w jej gwałtowne zawirowania¹. Ów „entuzjazm” stanowił odpowiedź udzieloną na pytanie o to, czy zaszło obok nas zdarzenie pozwalające rozstrzygnąć, czy istnieje po-

¹I. Kant, *Der Streit der Fakultäten*, Leipzig, Reclam, 1984, s. 84.

stęp, stały postęp obejmujący cały rodzaj ludzki – pytał więc Kant o *signum rememorativum, demonstrativum, prognosticum*. (Dodajmy od razu, iż odpowiedź ta różni się od odpowiedzi udzielonej w powstałych kilka lat później rozważaniach dotyczących „zła radykalnego w naturze ludzkiej” z *Religii w obrębie samego rozumu*).

Michel Foucault w jednym ze swoich ostatnich wykładów, zatytułowanym (przez tłumacza) „Kant i problem aktualności” powiada tak: „Zwróćcie uwagę, mówi Kant do swych czytelników, że rememoratywnego, demonstratywnego i prognostycznego znaku postępu winniśmy szukać *nie w wydarzeniach wielkich, lecz w wydarzeniach znacznie mniej imponujących, znacznie trudniej dostrzegalnych*. Nie można dokonać analizy naszej własnej teraźniejszości w kategoriach wartości znaczących, nie poświęcając się szyfrowaniu, które pozwoli nadać, poszukiwane przez nas, istotne znaczenie i wartość temu, *co pozornie jest bez znaczenia i bez wartości*”². Zajmując się czymś, co przez Foucaulta ochrzczone zostało mianem „ontologii aktualności” (a o czym dokładniej pisze on w swojej analizie tekstu Kanta „Co to jest Oświecenie?”³). możemy – podążając tu śladami Lyotarda – spróbować odnaleźć *Begebenheit* współczesności w uczuciu wzniosłości, jakie rodzi się w nas w obliczu, jak mówi Lyotard, „rozpadu wielkich dyskursów moderny”. Tak jak rewolucji francuskiej towarzyszył (Kantowski) wzniosły entuzjazm jej obserwatorów, tak dzisiejszym zdarzeniom historycznym towarzyszyć ma nowy typ wzniosłości, „jeszcze bardziej paradoksalny niż ten związany z entuzjazmem; wzniosłości, w której nie tylko odczuwamy beznadziejną przepaść pomiędzy Ideą, a tym co prezentuje się jako „urzeczywistniające” tę Ideę” – co, jak wiadomo z *Krytyki władzy sądzienia*, stanowi o istocie tego uczucia – „lecz również przepaść pomiędzy rodzinami fraz i odpowiadającymi im właściwymi przedstawieniami”⁴. I właśnie owa wzniosłość stanowiłaby *Begebenheit* naszych czasów – odnosiłaby się do tego, co określamy dzisiaj nieśmiało mianem „postmoderny”.

Dopowiedzmy tylko jeszcze, na czym wedle Foucaulta polega owa „ontologia nas samych” zapoczątkowana w Kantowskim tekście o

²M. Foucault, „Kant i problem aktualności”, *Pismo literacko-artystyczne* 6/87, s. 71, kursywa moja.

³M. Foucault, „Qu'est-ce que les Lumières”, *Magazine littéraire*, No 309, Avril 1993, s. 62–73.

⁴J. F. Lyotard, „The Sign of History” [w:] *The Lyotard Reader*, ed. A. Benjamin, Blackwell, Oxford, 1989, s. 409.

Oświeceniu. Otóż Foucault uznaje Kantowską odpowiedź dla „Berlinische Monatschrift” za ufundowanie *l'attitude de modernité*, postawy modernistycznej, zgodnie z którą po raz pierwszy filozof prezentuje refleksję nad *aktualnością* swojego przedsięwzięcia, snuje refleksję w powiązaniu ze szczególnym momentem, w którym pisze i ze szczególnym powodem, dla którego podjął się swego zadania⁵. To właśnie w tym tekście pojawia się ów ethos filozoficzny Foucaulta, będący „krytyką tego, co mówimy, myślimy i robimy poprzez ontologię historyczną nas samych”⁶. A mówiąc jeszcze dokładniej, ta krytyczna „ontologia nas samych” jest filozoficznym sposobem życia, w którym krytyka tego czym jesteśmy stanowi zarazem historyczną analizę narzucanych nam ograniczeń i próbę wyrwania się z nich. Nas jednakże będzie tu bardziej interesował tekst Foucaulta o *Sporze fakultetów*. Rozumowanie Kanta przebiegałoby według niego następująco: aby wypowiedzieć się w kwestii „postępu rodzaju ludzkiego”, należałoby określić, czy istnieje przyczyna tego postępu, co jednak jeszcze nie wystarczy – trzeba by bowiem wskazać pewne wydarzenie, pokazujące działanie owej istniejącej przyczyny⁷. Jak to ujmuje Foucault: „Nie wystarczy zatem trzymać się wątku teleologicznego, który umożliwia postęp. Należy wewnątrz historii wydzielić wydarzenie, które będzie miało walor znaku. Znak czego? Znak istnienia przyczyny, stałej przyczyny, która przez całą historię prowadziła ludzi drogą postępu”⁸. Kant w *Sporze fakultetów* uprzedza nas, abyśmy nie spodziewali się, iż poszukiwane wydarzenie to wzniosłe gesty czy wielkie zbrodnie, popełniane przez ludzi na przestrzeni wieków („*Nein, nichts von alledem*”). To nie katastrofy, upadki imperiów, to nie wydarzenia „wielkie” mówiąc najogólniej – to raczej myśli i uczucia przebiegające przez rewolucyjnych obserwatorów, nawet nie statystów, lecz wręcz – widzów. To ich stosunek do Rewolucji, ich „entuzjazm”, „sympatia”, stanowią poszukiwany „znak historii”. Zdarzenia zatem ujmowane być mogą u Kanta z perspektywy obserwatorów, widzów i, co więcej, jawi się nam ona jako perspektywa niezmiernie istotna. Podobnie sądzi Hanna Arendt, kiedy w swojej książce *O myśleniu* (pierwszym tomie *The Life of the Mind*) powiada, iż „wszystko, co jest, jest przez

⁵M. Foucault, *Qu'est-ce que...*, op. cit., s. 66.

⁶Tamże, s. 70.

⁷I. Kant, *Der Streit...*, op. cit., s. 83.

⁸M. Foucault, „Kant...”, op. cit., s. 70–71.

kogoś postrzegane. Nie człowiek, lecz ludzie zamieszkują ziemię. Wielość jest prawem tego świata”⁹ lub, gdy w swoich kantowskich wykładach stwierdza, że „świat bez człowieka” oznaczał dla Kanta „świat bez widza”¹⁰.

Jeżeli zaś idzie o „znaki historii” (*Geschichtszeichen Kanta*), o takie zdarzenia w odniesieniu do współczesności, to wedle Lyotarda nie trudno je znaleźć. Są to, między innymi, Oświęcim, Budapeszt 1956 roku, Maj ’68...¹¹ Nazywa je on gdzie indziej znakami „osłabienia” moderny, znakami jej *defaillance*¹². Z jednej strony zatem, poprzez wzbudzanie uczucia wzniosłości, wspomniane zdarzenia – jako Kantowskie *signa* – odsyłają nas do sztandarowej, oświeceniowej kwestii postępu (i w takim sensie ujawniają „osłabienie” moderny), z drugiej jednakowoż odsyłają nasze myślenie do postmoderny, będąc znakami, które choć nie dowodzą, to jednak wskazują na unieważnienie samych podstaw każdej z wielkich narracji emancypacji. (Lyotard całą modernę odczytuje jako epokę rządzoną przez jedną Ideę – różnie realizowaną ideę wyzwolenia; kresem historii w owych narracjach wyzwolenia – chrześcijaństwie, refleksji oświeceniowej, marksizmie – jest oczywiście wolność.) Z tego względu opisaną sytuację „osłabionej” moderny cechuje w dużej mierze przygodność, owa kontyngentalność tak mocno akcentowana przez Richarda Rorty’ego – przygodność czy przypadkowość tego, co z owej moderny wyniknie, co z niej ostatecznie powstanie. Dlatego zresztą Lyotard wielokrotnie zastrzega się, iż słowo „postmoderna” może odnosić się jednocześnie do najróżniejszych perspektyw.

Foucaultowska „ontologia teraźniejszości”, w pewnej mierze tworzona także przez Lyotardowską refleksję o „znakach historii” (za Kantem) i prowadzone przezeń poszukiwania zdarzeń „o walorze znaków” w odniesieniu do dzisiejszego, „nieprzezroczystego” świata rozbitych metanarracji, znajdują swoje, częściowe przynajmniej zakwestionowanie w pracach Richarda Rorty’ego. Wedle niego poświęcanie uwagi poszczególnym zdarzeniom historycznym, traktowanie ich jako dowodów czy wskazówek („znaków”) dotyczących funkcjono-

⁹H. Arendt, *O myśleniu*, tłum. H. Buczyńska-Garewicz, Warszawa 1991, s. 53.

¹⁰H. Arendt, *The Life of the Mind*, Harcourt Brace Jovanovich Inc., 1977 (appendix Judging), s. 261.

¹¹J. F. Lyotard, „The Sign of History”, op. cit., s. 492.

¹²Tenże, „Universal History and Cultural Differences”, [w:] *The Lyotard Reader*, op. cit., s. 318.

wania współczesnych państw i społeczeństw, a już w szczególności wyciąganie z owych zdarzeń pewnych wniosków natury szerszej – jest nieuprawnione¹³. Snując ogólne refleksje na temat relacji pomiędzy filozofią francuską i amerykańską Rorty zauważa, iż Amerykanie skłonni są do martwienia się współczesnym francuskim antyutopizmem, „ich (Francuzów) jawną utratą wiary w demokrację liberalną”¹⁴. Wyznaje on – pomimo doceniania oryginalności powstającej we Francji myśli filozoficznej – że nie jest w stanie pojąć, dlaczego mówi się tam, na przykład, że „Maj '68 roku obala (*refutes*) doktrynę liberalizmu parlamentarnego”. (Idzie tu, jak wiadomo, o Lyotarda z „*Histoire universelle et differences culturelles*”, który mówi jednakowoż o jej „unieważnianiu”). Rorty stwierdza tam ostro, iż „żadne zdarzenie – nawet Oświęcim – nie może wykazać, że powinniśmy zaprzestać pracy na rzecz danej utopii. Uczynić to może jedynie inna, bardziej przekonująca utopia”. Zawarte w tej polemice z Lyotardem stwierdzenie, iż określanie znaczenia takich zdarzeń, jak Maj '68 roku powinno zostać odłożone „o jakieś sto lat od chwili, gdy interesujące nas zdarzenie miało miejsce” – jednoznacznie umieszczaloby filozofowanie Rorty'ego poza przywoływaną tu ontologią teraźniejszości czy aktualności. Albowiem istotny miałby być dla niego pewien dystans czasowy, oddzielający filozofa od danego zdarzenia. Jednakowoż – by rozszyfrować nieco użyte sformułowanie – „określanie znaczenia” to przecież po Kantowsku rozumiane sądzenie, sądzenie wymaga zaś od sądzącego jedynie wyobraźni, a więc między innymi swoistego odsunięcia od siebie przedmiotu po to, aby móc przejść do jego przedstawienia. Otóż Hanna Arendt, analizując fragmenty *Sporu fakultetów* poświęcone rewolucji francuskiej dostrzega, iż jej osądzanie wymagało właśnie – jak pisze – „właściwego dystansu”, oddalenia, niezwiązania z samym wydarzeniem. Odsunięcie obiektu sądzenia w wyobraźni ustanawiać ma warunek bezstronności w wydaniu sądu w ramach przeprowadzanej „operacji refleksji”. Powiada Arendt wręcz tak: „kiedy zamykasz oczy, stajesz się bezstronnym – nie zaś bezpośrednio poruszonym – widzem rzeczy widzialnych. Ślepym poetą”¹⁵. I tylko wtedy można coś osądzić jako dobre czy złe,

¹³Por. R. Rorty, „Cosmopolitanism Without Emancipation”, [w:] *Philosophical Papers*, vol. I, Cambridge: CUP, 1991, s. 211–222.

¹⁴Tamże, s. 220.

¹⁵H. Arendt, *The Life...*, op. cit., s. 266.

ważne czy nieistotne, piękne czy brzydkie... Natomiast dla Richarda Rorty'ego, polemizującego z Lyotardowską refleksją o „znakach historii” – również jak widać poszukującego owego „właściwego dystansu” w sądzeniu – warunkiem bezstronności staje się chronologicznie rozumiany upływ czasu, narodzenie się kilku nowych pokoleń tak, aby oddzielić od siebie „czas” sądzącego podmiotu i „czas” sądanego zdarzenia. I właśnie dlatego Lyotard nie jest wedle niego uprawniony do sądzenia współczesnych mu (i nam) zdarzeń, Kant zaś pewnie – *per analogiam* – do sądzenia rewolucji francuskiej. (Skądinąd, a dokładniej z licznych tekstów Rorty'ego wiemy, że wbrew temu zbyt pospiesznemu zapewnieniu zajmuje się on dość szeroko współczesnością, wydając o niej sądy bez większych duchowych rozterek). Wydaje się, że – tak przez Rorty'ego ganione – skierowanie przez Lyotarda uwagi na drobne zdarzenia w skali historycznej, nie odsyłałoby nas wcale do, jak powiada, „marksistowskich nawyków myślenia”, lub przynajmniej nie jedynie do nich, lecz raczej kierowałoby naszą uwagę na przykład ku historyczno-politycznej refleksji Kanta, której Rorty zdaje się nie dostrzegać, w przeciwieństwie do Kantowskiego zamysłu „krytycznego” – uznanego w *Philosophy and the Mirror of Nature* za początek groźnej idei fundującej (*foundational*) roli filozofii w kulturze. Kant w zwierciadle Rorty'ego to jedynie fundator filozofii jako jakiejś nad-nauki wychodzącej poza religię i naukę i oferującej ahistoryczne i nieprzygodne spojrzenie na „ostateczną naturę rzeczywistości”¹⁶ oraz filozofii jako takiej wszechobejmującej dziedziny kultury, która sądzi przed trybunałem rozumu wszystkie inne jej obszary „na podstawie specjalnej wiedzy 'fundamentów' owych obszarów”¹⁷. Kantowskie ujęcie to jednak tylko *epizod* w rozwoju, czy raczej w historii filozofii, który właśnie wraz z postmoderną dobiega swego zasłużonego kresu...

2.

W dużej mierze, w ramach przywoływanej tutaj „ontologii aktualności”, chodziłoby zatem o pytanie dotyczące postępu i jego „znaku”. Kant w *Sporze fakultetów* odpowiada na tak postawioną kwestię jednoznacznie: tak, istnieje postęp rodzaju ludzkiego, zaś jego „znakiem” jest entuzjazm wzbudzany przez Rewolucję 1789 roku w jej obserwacji.

¹⁶R. Rorty, *Consequences of Pragmatism*, Minnesota UP, 1982, s. 146.

¹⁷R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, s. 8.

torach. To nie porażka czy powodzenie rewolucyjnego zrywu ma tu istotne znaczenie i stanowi znak postępu bądź znak jego braku, lecz to, co dzieje się w umysłach widzów, obserwatorów jej wydarzeń. Znaczenie Rewolucji odkrywa się przed nami w tym, że jest ona ogniskiem entuzjazmu, źródłem wzniosłego uczucia. (Natomiast w tekście poświęconym „złu radykalnemu” w naturze ludzkiej¹⁸ Kant idzie pod prąd tradycji „antropologicznego melioryzmu”, jak ją nazywa Bogusław Wolniewicz, wedle której człowiek z natury zawsze dąży ku lepszemu). Foucault nie daje jednoznacznej odpowiedzi w swoim tekście o problemie aktualności, przeprowadza raczej rekonstrukcję i zwraca naszą uwagę na sławne Kantowskie rozważania, lokując jednocześnie – może z pozoru nieco paradoksalnie – swoją refleksję w nurcie ufundowanej przez Kanta „ontologii nas samych”, do której zalicza również Hegla, Webera i Frankfurtczyków. Hanna Arendt zwraca uwagę na – niedostrzeżoną przez innych – fundamentalną sprzeczność pomiędzy zasadą wedle której *działamy*, a zasadą zgodnie z którą *sądzimy*. Zauważa ona słusznie, iż bezstronność jest stanowiskiem, z którego się spogląda, obserwuje, formułuje sądy czy snuje refleksje o sprawach ludzkich, jednakże „nie mówi ono jak *działać*”. „U Kanta – dodaje – zawilość ta ujawnia się w pozornie sprzecznej postawie jego ostatnich dziesięciu lat życia: bezgranicznego uwielbienia dla rewolucji francuskiej z jednej strony, z drugiej zaś jego niemal równie bezgranicznego sprzeciwu wobec każdego przedsięwzięcia rewolucyjnego ze strony obywateli”¹⁹. Hanna Arendt wskazała na nieusuwalne napięcie obecne w Kantowskiej refleksji: Kant nie waha się uznać wielkości Rewolucji – a jednocześnie ten sam Kant nie waha się potępiać tych, którzy Rewolucję przygotowują i przeprowadzają... Zresztą podobnie pozornie ambiwalentny stosunek prezentuje Kant w odniesieniu do wojny, kiedy w *Krytyce władzy sądzienia* stwierdza, iż „ma ona w sobie coś wzniosłego”, podczas gdy długotrwały pokój „wiedzie zazwyczaj do panowania samego tylko ducha handlu, a wraz z nim do panowania niskiej chciwości, tchórzostwa i zniewieściałości oraz do upodlenia się sposobu myślenia narodu”. Ponadto – pomimo klęsk, jakie sprowadza na ludzkość – wojna stanowi „jeden bodziec więcej do tego, by wszystkie talenty służące kulturze doprowadzić do najwyż-

¹⁸I. Kant, „O obecności złego pierwiastka obok dobrego, czyli zło radykalne w naturze ludzkiej”, tłum. B. Wolniewicz, *Res Publica* 2/91.

¹⁹H. Arendt, *The Life...*, op. cit., s. 258.

szego rozwoju”²⁰. Tyle jeśli idzie o *refleksyjny* osąd wojny, jednakże pozostaje jeszcze osąd rozumu *praktycznego*, który mówi, iż naszym moralnym obowiązkiem jest dbanie o pokój. Pojawia się tu zatem rozdzźwięk między maksymą działania a sądem refleksyjnym: wbrew sądowi musimy działać tak, jakby pokój był możliwy. Innymi słowy, jak to ujmuje Arendt: „Nawet jeśli Kant działałby zawsze na rzecz pokoju, to znałby w duchu i utrzymywał swój sąd”. Mógł być albo „przestępcą” – gdyby działał w oparciu o wiedzę zdobytą jako obserwator wydarzeń świata, albo też „idealistycznym głupcem”, gdyby zapomniał z powodu moralnego obowiązku o swoich doświadczeniach jako obserwatora...W tej ponurej perspektywie innego wyjścia nie było, stąd też, między innymi, owa dwuznaczność w stosunku do Rewolucji.

Natomiast Lyotard wcale nie odpowiada – jak się zdaje – iż postępu nie ma, iż wraz z *defaillance* moderny, końcem metanarracji, upadkiem metafizyki i wreszcie wraz z (niefortunnie określonym) „unieważnieniem wszystkich wielkich narracji emancypacji”, postęp nie jest możliwy. Dodajmy, iż inaczej powstawałaby prosta w zastosowaniu i jednoznaczna w (błędym przecież) opisie dychotomia: oświeceniowi moderniści i skrajnie anty-oświeceniowi postmoderniści, jak można by wyczytać z Habermasowskiej koncepcji „niedopełnionego projektu modernizmu”. Z Lyotardowską refleksją z lat osiemdziesiątych sprawa jest subtelnej natury i dużej komplikacji, można mianowicie pokazać jak i gdzie stara się on o wykazanie, iż są takie *signa*, takie *Begebenheiten*, które postępu rzecz jasna nie *dowodzą*, lecz na niego *wskazą* i go ujawnią. Lyotard znajdzie je właśnie w uczuciu wzniosłości, jakie towarzyszy „przepaściom” powstającym wraz z kolejnymi, dokładnie osadzonymi w czasie i w przestrzeni (jak Rewolucja 1789 dla Kanta), historycznymi zdarzeniami, odbierającymi nam zaufanie do pewnych doktryn – do pewnych metanarracji – jednocześnie rozwierając przed nami owe przepaści i stawiając nas w ich obliczu. I tak Oświecim – jako zdarzenie – unieważnia wedle Lyotarda doktrynę spekulatywną. „Przynajmniej ta zbrodnia – powiada Lyotard – która była rzeczywista, nie była rozumna”. Takie zdarzenie, jak ‘Budapeszt ’56’ unieważniać ma materializm historyczny, natomiast wydarzenia z Maja ’68 roku – doktrynę liberalizmu parlamentarnego. Filozof francuski stwierdza krótko, iż badacz znajduje w nazwach tych

²⁰I. Kant, *Krytyka władzy sądzienia*, tłum. J. Gałęcki, PWN, 1986, s. 161, 427.

zdarzeń tak wiele „znaków osłabienia moderny”²¹. Te same zdarzenia jednak – dodajmy – obok pełnienia roli owych „znaków”, pozostają również źródłem uczucia wzniosłości, jakie mielibyśmy odczuwać w obliczu sugerowanych przez owe zdarzenia „przepaści”, a które to uczucie właśnie, co tu jest najistotniejsze, stanowi poszukiwany przezeń „znak postępu”.

Powiada Lyotard w odniesieniu do współczesności, iż odczuwane dzisiaj uczucie wzniosłości jest znakiem. Znak ten „liczy się jako dowód dla frazy potwierdzającej postęp: albowiem *przyglądający się rodzaj ludzki musiał już dokonać postępu w kulturze*, aby być w stanie owo uczucie odczuć”²². Pojawia się w tym miejscu ważna kwestia: jak mianowicie zracjonalizować sobie (czy może nawet – rozwiązać) rodzącą się tu sprzeczność: Lyotard po pierwsze, szukając, po wtóre zaś przecież znajdując potwierdzenie dla tezy o postępie, okazuje się w paradoksalny sposób dziedzicem oświeceniowych mitów emancypacji i postępu. Pytanie tylko, czy tak samo je rozumie. Z jednej strony rozpadają się metanarracje, organizujące dotąd nasze myślenie i odczuwanie, z drugiej zaś (wbrew na przykład „Oświęcimowi” jako zdarzeniu historycznemu, podstawowemu modelowi zatargu (*le différend*) z *Le Différend* tak katastroficznie odczytywanemu przedtem choćby przez Adorna czy Lévinasa) pytanie o postęp uzyskuje odpowiedź twierdzącą. Tak – mówi przecież Lyotard – postęp niewątpliwie istnieje, a jego znakiem jest owo uczucie wzniosłości rodzące się w obliczu rozpadu metanarracji. Albowiem skoro odczuwamy miast paraliżującego strachu i obezwładniającej melancholii raczej wzniosłość, to oznacza to wedle Lyotarda, iż nasza kultura niejako podniosła się na wyższy – lepszy? – poziom rozumienia i odczuwania świata.

Pytanie o postęp uwikłane jest (w humanistyce) nieodmiennie w aksjologię; dość proste jest opisowe skonstatowanie stanu rzeczy – trudniejsze (ba!, pytanie, czy w ogóle możliwe) jest szacowanie dobra na jakiejś skali czy przykładanie do rzeczywistości jakiegoś jego wzorca. I być może ma Lyotard pewną rację w tym, iż nie wikła się w pytanie, na ile poszczególne zdarzenia naszego wieku są same w sobie – na przykład – dobre (albo złe), lecz raczej woli stawiać pytanie o to, czy można je uznać za znaki prognozujące postęp. Odpowiedzi na nurtującą go kwestię szuka w sferze kultury, samego zaś

²¹ J. F. Lyotard, „Universal History...”, op. cit., s. 318.

²² J. F. Lyotard, „The Sign of History”, op. cit., s. 407 – kursywa moja.

postępu w postaci, jakby powiedział Kant, pewnej moralnej dyspozycji ludzkości, choć – znowu – pozostaje to bardziej w paralogii niż w zgodzie z dyskredytacją koncepcji jakiejś niezmienniej „ludzkiej natury”... (Można by jedynie w tym miejscu przypomnieć, iż już w Kantowskiej antropologii istotą filozofowania było *poruszenie umysłu*, owe *Agitation*, chroniące siły vitalne przed stagnacją; również Hegel mawiał, iż „myśl wyrasta z braku jedności, z rozdarcia”, zaś u Lyotarda podobną rolę spełniają *différends*, zatargi pomiędzy władzami umysłu, „szukanie przejść tam, gdzie żadnych przejść nie ma” czy „miłowanie przepaści”).

Kiedy zatem Richard Rorty polemizuje z Lyotardem twierdząc, iż nie ma powodu, aby *defaillance* moderny miało zrodzić jakieś wątpliwości co do możliwości postępu społecznego²³, to – paradoksalnie, wydawałoby się – Lyotard się z nim zgadza. Opozycja między nimi w tym akurat punkcie nie istnieje, mówią oni mianowicie o różnych kwestiach: Rorty ma na myśli postęp społeczny w sensie pragmatyczno-utopijnym, Lyotard natomiast, nawiązując do intuicji Kanta, traktuje raczej o postępie „rodzaju ludzkiego”, „ludzkości” jako całości. Podobnie jak dla Kanta istotny jest nie sam proces rewolucyjny (Foucault: „To nie zaburzenie rewolucyjne stanowi dowód postępu”), lecz pewien znak „moralnej dyspozycji ludzkości”, jakim jest ów *Enthusiasmus*, żywiony wobec Rewolucji, tak też i dla Lyotarda ważne jest tylko owo uczucie wzniosłości, któremu początek dają wspomniane zdarzenia. Krok na drodze postępu, jaki stawia na naszych oczach historia, polega wedle niego na tym, że – jeśli tylko chcemy owe „przepaści” odczuć – sądenie nasze musi przybrać formę *sądenia bez kryterium*²⁴. Jednakże niezależnie od tego jak negatywna jest większość wydarzeń z naszej historii, „powinniśmy być zobligowani – mówi Lyotard – do osądzania ich *jak gdyby* dowiodły one, że historia zrobiła następny krok w kierunku postępu”²⁵. Owo sądenie bez kryterium odsyła oczywiście do artysty czy pisarza, znajdujących się dzisiaj, w świecie pozbawionym metanarracji (jak wiemy z *La condition postmoderne*), w położeniu filozofa: pracują bez reguł i kategorii, aby dopiero „ustalić reguły tego, co już stworzyli”²⁶.

²³ R. Rorty, „Cosmopolitanism Without Emancipation”, op. cit., s. 218.

²⁴ Por. szerzej J. F. Lyotard, *Just Gaming*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985, s. 73–83.

²⁵ J. F. Lyotard, „The Sign of History”, op. cit., s. 409.

²⁶ J. F. Lyotard, *The Postmodern Condition*, Manchester UP, 1984, s. 81.

3.

Można by zadać w tym miejscu pytanie o to, jaki wpływ owe rozproszone Kantowskie uwagi (z których nie powstała Czwarta Krytyka, czego żałuje i Lyotard, i Hanna Arendt) miały na bieg refleksji rozważanych tu filozofów. Lyotard – pisząc, iż owych kilkanaście linijek poświęconych „entuzjazmowi” wobec Rewolucji, zawiera w skondensowanej formie „całość Kantowskiej myśli historyczno – politycznej” – rozszerza Kantowskie idee na czas dzisiejszy: poszukuje zdarzeń obdarzonych znakiem dla współczesności. Jednocześnie potężny wpływ myśli Kanta uwidacznia się u niego od kilkunastu lat, podczas których całkowicie przeorientował on swoją estetykę libidinalną (afirmatywną, opartą na pewnych zreinterpretowanych ideach Freuda) w estetykę oporu, bezpośrednio inspirowaną Kantowskim projektem estetyki wzniosłości. Hanna Arendt poświęciła Kantowi wiele znakomitych analiz (z których chyba najciekawsze to pośmiertnie wydane wykłady z Kantowskiej filozofii polityki), pytana zaś o tradycję, która ukształtowała jej myślenie filozoficzne, wskazywała zawsze na klasyczną filozofię niemiecką. Michel Foucault myślą polityczną Kanta zajął się w swoich wykładach z lat osiemdziesiątych. Jeśli idzie zaś o Richarda Rorty’ego, to trzeba pamiętać, iż pracował on i nadal pracuje w ramach zupełnie innej tradycji filozoficznej. (Wedle niego droga uwalniająca nas od Kanta – twórcy wszechobejmującej, fundującej inne dyscypliny filozofii – wyglądała następująco: najpierw Hegel zaakceptował „temporalizację racjonalności” (zmienność słowników) oraz porzucił ideał filozofii jako nad-nauki, następnie zaś jednocześnie i niezależnie od siebie Nietzsche i James zastąpili romantyczną wiarę w odkrywanie słowników – pragmatycznym przekonaniem, że nowe sposoby mówienia mogą nam pomóc „dostać to, co chcemy”²⁷. Ostatnią amerykańską ostoją filozofii kantowskiej jest dla Rorty’ego filozofia analityczna). Tak więc Rortowski stosunek do historyczno – politycznej refleksji Kanta w interesującym nas tu aspekcie ujawnia się w sposób pośredni w jego stosunku do – związanymi ze „znakami historii” – rozważań J.-F. Lyotarda. I temu zagadnieniu poświęcimy ostatni fragment tego szkicu.

²⁷ R. Rorty, *Consequences of Pragmatism*, op. cit., s. 150.

Wiele Rorty'ego i Lyotarda dzieli (Lyotard mówi wręcz o istniejącej między nimi „radykalnej rozbieżności”²⁸; różni ich – na przykład – stosunek do utopii: o ile Lyotard na każdą z nich spogląda z pewną podejrzliwością, mając w pamięci grzechy *les grands récits* i zagrożenia płynące z koncentracji zainteresowania na odległym (i do końca nierozpoznanym) *telos*, a nie na tu i teraz, o tyle Rorty bez większych rozterek projektuje swą liberalną utopię – choćby w *Contingency, Irony, and Solidarity* – i gatunek optymalnego dla niej obywatela: liberalnego ironisty, którym, nawiasem mówiąc, nie byłby Habermas z jednej, a Foucault z drugiej strony. Różni ich podejście do świata społecznego, można by wręcz powiedzieć, że do polityki. Nie bez racji uważa Rorty, iż Francuzów znamionuje zaangażowanie w „radykalną krytykę”, Anglosasów natomiast „argumentacja”. „Ta różnica – powiada – pomiędzy pragnieniem *nowych słowników*, a pragnieniem *nowych argumentów* pozostaje ściśle związana z różnicą pomiędzy polityką rewolucyjną a reformistyczną”²⁹. Warto tu zwrócić uwagę na to, jak silnie poglądy Rorty'ego od połowy lat osiemdziesiątych (kiedy pisał artykuł „Cosmopolitanism without Emancipation” – swoją odpowiedź Lyotardowi) przeewoluowały ku wyrażeniu tam krytykowanym zapatrywaniom filozofów francuskich. Mam tu na myśli na przykład książkę *Contingency, Irony, and Solidarity* (1989), w której opowiada się on już niedwuznacznie za zmianami przeprowadzanymi na całych słownikach, a nie na drobnych ich fragmentach, obalanych przez wykazywanie ich nieadekwatności, sprzeczności na bazie własnych założeń etc.etc. Nie bez powodu kulturowy bohater Rorty'ego – ironista – ma za prekursorów Hegla, Nietzschego, Freuda, a bliżej nas Heideggera i Derridę oraz o wiele chętniej posługuje się redeskrypcją niż inferencją. Rorty nie stara się przedstawiać argumentacji przeciwko słownikowi, który chciałby zastąpić innym – niczego nie dowodzi, przeprowadzając redeskrypcję, zabiega o uatrakcyjnienie faworyzowanego przez siebie słownika. Powiada wprost: lepiej czasami unieważnić, czyli zlekceważyć odziedziczone problemy, niż bezskutecznie starać się je rozstrzygać (*dissolve* miast *solve*). Jak to ujmuje: „Spróbuj zignorować najwyraźniej daremne, tradycyjne pytania, poprzez podstawienie w ich miejsce następujących nowych

²⁸ J. F. Lyotard (wywiad Reijena i Veermana), *Theory, Culture & Society*, London, vol. 5 (1988), s. 277–309.

²⁹ R. Rorty, „Cosmopolitanism...”, op. cit., s. 221 – kurs. moja.

i być może interesujących pytań”³⁰. Aby ostatecznie rozwiązać wątpliwości co do tego, czy Rorty odszedł od swoich poglądów z połowy lat osiemdziesiątych, opozycyjnych wobec Lyotarda i całej francuskiej „myśli różnicy”, przytoczmy jeszcze jedno zdanie z tekstu o Derridzie (1989), które pokazuje – właśnie w interesujących nas tu, dychotomicznych terminach – Rortowską „zmianą frontu”: „Jedyną rzeczą, jaka, według mnie, może zastąpić intelektualny świat, jest inny intelektualny świat – *nowa alternatywa*, a nie argumentacja przeciwko alternatywie starej”³¹ (uwidacznia się tu, jak się zdaje, potężny wpływ „późnego” Derridy, zwłaszcza z *La Carte postale...*, czy genialnej „polemiki” między Derridą a Searlem w *Limited Inc a b c*³². U Rorty’ego w ostatnich paru latach obok tradycyjnego pragmatycznego reformizmu pojawiają się wątki kulturowych zmian na większą skalę, jak sam powiada w swojej ostatniej książce: idzie przecież o „przedstawianie iskrzących się, nowych idei, nowych utopijnych wizji wspaniałych, nowych instytucji”, nie zaś o nieskończoną pracę w ramach odziedziczonych problemów, odwiecznych kwestii i zastanych pytań.

Gdyby Rorty miał dzisiaj skrytykować Lyotardowską koncepcję *defaillance* moderny i „znaków historii”, mogących wskazywać na jej postęp, to prawdopodobnie nie posługiwałby się już mnogą liczbą „nas, filozofów anglosaskich”, lecz jedynie „nas, Deweyczyków”, czy „nas, pragmatystów”. Od tamtej pory – od połowy lat osiemdziesiątych – dostrzegł on bowiem wyraźniej fundamentalną rolę „autokreacji” (obok „solidarności”) w życiu jednostki i we wszelkich filozoficznych przedsięwzięciach; zauważył – i uwydatnił w swoich pismach – doniosłość późnej filozofii Derridy, przyznając tym samym *raison d’etre* filozofii okazującej niemal całkowity brak zainteresowania klasycznie pojmowaną problematyką społeczną. Rorty uważa, iż pytanie o to, czy Derrida przedstawia wypracowaną argumentację, prezentuje jakąś „metodę” dekonstrukcji, jakieś nowe filozoficzne wnioski czy odkrycia, wiąże się ściśle ze sporem o to, kim on jest, a szerzej, kim jest każdy filozof tego rodzaju. Byłaby to zatem kwestia, czy Derrida jest „pisarzem prywatnym” – piszącym ku uciesze nas, ludzi z wewnątrz, którzy mamy z nim pewne wspólne tło, którym te same,

³⁰R. Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge: CUP, 1989, s. 9.

³¹R. Rorty, „Is Derrida a Transcendental Philosopher?”, [w:] *Philosophical Papers*, vol. 2, op. cit., s. 121 – kurs. moja.

³²Zob. J. Derrida, *Limited Inc.*, North-Western UP, 1988.

ezoteryczne rzeczy, wydają się równie śmieszne, piękne, czy wzruszające, jak jemu – czy też raczej **pisarzem obdarzonym misją publiczną**, kimś, kto daje nam broń, którą mielibyśmy obalać 'wiedzę instytucjonalną', a zatem obalać 'instytucje społeczne'³³. Oczywiście wedle Rorty'ego późny Derrida, tworzący prywatne filozoficzne „fantazje”, jest pisarzem pierwszego rodzaju. Rzecz jasna jednak wystarczy przeczytać *De l'esprit* o Heideggerze czasów nazizmu czy *L'autre cap* o dzisiejszej Europie, aby przekonać się, iż Derrida wciąż jest jednocześnie odpowiedzialny, pisze wręcz o „wierności ideałom Oświecenia” w dziele przemyślenia rozumu, aby wypracować „Oświecenie nowego czasu”³⁴. W Michelu Foucault – uprzednio krytykowanym ostro za to, iż pisze „z punktu widzenia odległego o lata świetlne od problemów współczesnego społeczeństwa” – dostrzegł on „rycerza autonomii”, robiącego to, co w jego mocy, aby wszelkie instytucje czynić bardziej sprawiedliwymi i przyzwoitymi, chociaż jednocześnie, tak jak poeta, słusznie domagającego się prawa do odpowiedzi na zarzuty o „relatywizm” etc. w postaci jednej frazy: *What has universal validity to do with me?* – „A co powszechna ważność ma wspólnego ze mną?”³⁵. (Warto jednocześnie pamiętać w tym kontekście o Foucaultowskich koncepcjach „estetyki egzystencji” i filozoficznego życia jako „dzieła sztuki” z ostatnich lat jego życia, powstających pod wpływem studiów nad starożytnością i prac Pierre'a Hadota o filozofii jako ćwiczeniu duchowym)³⁶. Dzisiejszy Richard Rorty zaszedł niejednokrotnie dalej ze swoją ironią, z radykalnie przeprowadzoną dystynkcją prywatne/publiczne – niż jeszcze parę lat wcześniej krytykowany przezeń za radykalizm i anarchizm Lyotard, którego rewolucyjne nastawienie i awangardowy stosunek do spraw społecznych z czasem poczęły słabnąć (a który, przypomnijmy, jeszcze w *Instructions paiennes* doradzał, abyśmy „nękali” na zmianę Państwo i kapitał, zakładali pirackie

³³ R. Rorty, „Is Derrida a Transcendental Philosopher”, op. cit., s. 120 – podkr. moje.

³⁴ J. Derrida, *The Other Heading. Reflections on Today's Europe*, Indiana UP, 1992, s. 9.

³⁵ R. Rorty, „Moralna tożsamość a prywatna autonomia: przypadek Foucaulta”, tłum. M. Kwiek, *Etyka* 1993, s. 131.

³⁶ M. Foucault, *Politics, Philosophy, Culture*, ed. L. Krizman, Routledge, 1988, s. 47–56; P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. P. Domański. IFiS PAN, 1992, s. 11–55.

radiostacje, czy „zwiększali liczby utarczek na liniach autowych”³⁷). Przytoczmy na zakończenie wypowiedź Rorty’ego, z której prześwieca zupełnie wyraźnie jego stanowisko w kwestiach rozważanych tutaj „zdarzeń o walorze znaków” czy „znaków historii”; mówi on mianowicie tak: „nie widzimy powodu, dla którego czy to ostatnie zdarzenia społeczne bądź polityczne, czy to myśl filozoficzna ostatniego czasu, miałyby powstrzymywać nas od starań o zbudowanie kosmopolitycznego społeczeństwa światowego”³⁸.

Cóż wynikałoby z tej drobnej narracji, osnutej wokół kontrowersji, narosłych jako filozoficzne ustosunkowanie się do wciąż żywych wątków Kantowskiej myśli politycznej? Przede wszystkim, rzecz jasna, aktualność Kanta dzisiaj, i to zarówno w tradycyjnych filozoficznych rozważaniach – jak u Hanny Arendt, jak i w prowadzonych przez filozofów postmodernistycznych pozytywnych staraniach dookreślenia naszej sytuacji kulturowej (z wyjątkiem Rorty’ego, dla którego Kant jest wciąż obecnym negatywnym punktem odniesienia). Po wtóre, zasygnalizowanie przykładów esejistycznych prób refleksji filozoficznej (*il pensiero debole*, *weak thought*, „myśli słabej”, jak za Vattimem określa ją Rorty), która nie jest już w takim stopniu jak dawniej zainteresowana radykalną krytyką współczesnej kultury, wykraczaniem daleko poza jej horyzont czy też podważaniem jej fundamentów. Po trzecie, zbieżność nie tylko ośrodków zainteresowania, ale nawet pewnych filozoficznych konstatacji w przypadku tak tradycyjnej myśli, jak myśl Hanny Arendt, i tak „post-nowoczesnej”, mogłoby się wydawać, „myśli różnicy”. Podsumowując zatem: co doradzają nam bohaterowie tej „mikrologii”? – pamiętajmy o tym, iż maksymy dotyczące działania nie unieważniają sądów estetycznych i refleksyjnych, ale i te ostatnie nie mają na działanie praktycznego przełożenia, mówi Hanna Arendt. Snujmy refleksje w postaci „myślących uskokami” (jak powiada Adorno), fragmentarycznych i zawsze niepełnych esejów, twórzmy minimalne dyskursy oporu, łagodnie doradza nam Lyotard. Przeprowadzajmy kolejne redeskrypcje, zmieniamy słowniki, dążmy do autokreacji i myślimy o liberalnej utopii przyszłości, dopowiada Rorty; zajmijmy się teraźniejszością jako zagadnieniem filozoficznym, odpowiedzmy sobie na pytanie: „Czym jest owo ‘teraz’, wewnątrz którego wszyscy się znajdujemy?” (Foucault).

³⁷ J. F. Lyotard, *Lessons in Paganism*, [w:] *The Lyotard Reader*, op. cit., s. 133.

³⁸ R. Rorty, „Cosmopolitanism...”, op. cit., s. 213.

BIBLIOGRAFIA

- Arac Jonathan, (ed.) *Postmodernism and Politics*, University of Minnesota Press, 1987.
- Arendt Hannah, *O myśleniu*, Warszawa 1991.
- Arendt Hannah, *The Life of the Mind*, Appendix: Judging, Harcourt Brace Jovanovich, 1977.
- Atkins Douglas C., Johnson Michael L., *Writing and Reading Differently. Deconstruction and the Teaching of Composition and Literature*, Lawrence: University Press of Kansas, 1985.
- Barthes Roland, „The Death of the Author”, [w:] *Modern Criticism and Theory*, D. Lodge (ed.) op.cit, s. 166–172.
- Baudrillard Jean, *Amérique*, Paris: Le livre de poche, 1988.
- Baudrillard Jean, *The Transparence of Evil. Essays on Extreme Phenomena*, transl. J. Benedict, London: Verso, 1993.
- Baudrillard Jean, *Selected Writings*, ed. Mark Poster, Cambridge: Polity Press, 1992.
- Baudrillard Jean, „The Ecstasy of Communication”, [w:] *The Postmodern Culture*, ed. H. Foster, Pluto Press, 1985.
- Bauman Zygmunt, *Intimations of Postmodernity*, Routledge, London, 1992.
- Bauman Zygmunt, *Modernity and Ambivalence*, Oxford: Polity Press, 1991.
- Bauman Zygmunt, *Mortality, Immortality and Other Life Strategies*, Oxford: Polity Press, 1992.
- Bauman Zygmunt, *Nowoczesność i zagłada*, Masada, Warszawa 1992.
- Bauman Zygmunt, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Warszawa, Instytut Kultury, 1994.
- Baynes Keneth (et al.), *Philosophy. End or Transformation?*, Cambridge: MIT Press, 1987.

- Bell Daniel, „The Return of the Sacred?“, [w:] *The Winding Passage, Essays and Sociological Journeys 1960–1980*, s. 324–355, Abt Books, Cambridge, Mass. 1980.
- Bennington Geoffrey, *Lyotard. Writing the Event*, Manchester: Manchester University Press, 1988.
- Biriotti Maurice, Miller Nicola (eds.), *What is an Author?*, Manchester: Manchester UP, 1993.
- Blanchot Maurice, Foucault Michel, *Michel Foucault as I Imagine Him & Maurice Blanchot: The Thought from Outside*, transl. J. Mehlman and B. Massumi, New York: Zone Books, 1990.
- Bouveresse Jacques, „Sur Quelques conséquences indésirables du pragmatisme“ [w:] *Lire Rorty*, op.cit, pp. 19–56.
- Carroll David, *Paraesthetics. Foucault. Lyotard. Derrida*, New York and London: Methuen, 1986.
- Colli Giorgio, *Narodziny filozofii*, tłum. S. Kasprzyśiak, Warszawa–Kraków: Res Publica & Oficyna Literacka, 1991.
- Cometti Jean-Pierre, (éd), *Lire Rorty. Pragmatisme et ses conséquences*, Paris: l'éclat, 1992.
- Davidson Arnold I., „Archeology, Genealogy, Ethics“, [w:] Foucault, *A Critical Reader*, op.cit, s. 221–234.
- Deleuze Gilles, *Nietzsche, sa vie, son oeuvre*, Paris: Presses Universitaires de France, 1965.
- Deleuze Gilles, *Nietzsche i filozofia*, tłum. B. Banasiak, Warszawa: Spacja, 1992.
- Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Kafka. Pour une littérature mineure*, Paris: Minuit, 1975.
- Derrida Jacques, *Positions*, transl. Alan Bass, London: the Athlone Press, 1987.
- Derrida Jacques, *Limited Inc.*, transl. Samuel Weber, Evanston: Northwestern UP, 1988.
- Derrida Jacques, *The Other Heading. Reflections on Today's Europe*, transl. P. A. Brault and M. Naas, Bloomington: Indiana UP, 1992.
- Derrida Jacques, *Of Spirit. Heidegger and the Question*, transl. G. Bennington and R. Bowlby, Chicago: University of Chicago Press, 1989.
- Derrida Jacques, *The Post Card. From Socrates to Freud and Beyond*, transl. by Alan Bass, The University of Chicago Press, 1987.

- Derrida Jacques, *Acts of Literature*, (ed. D. Attridge), London: Routledge, 1992.
- Derrida Jacques, „Freud and the Scene of Writing”, [w:] *Writing and Difference*, transl. by Alan Bass, The University of Chicago Press, 1978, s. 196–231.
- Derrida Jacques, „Une 'folie' doit veiller sur la pensée”, [w:] *Magazine littéraire* (numer monograficzny o Derridzie), No 286, Mars 1991, s. 18–30.
- Derrida Jacques, „Heidegger, piekło filozofów”, [w:] *Heidegger dzisiaj*, Aletheia 1990.
- Descombes Vincent, „'Something different'”, [w:] *Lire Rorty. Le pragmatisme et ses conséquences* (éd. par J.-P. Cometti) op.cit., s. 57–76.
- Descombes Vincent, „Philosophie analytique versus philosophie continentale”, w *Critique* 478, Mars 1987, s. 240–254.
- Dews Peter, *Logics of Disintegration. Post-Structuralist Thought and the Claims of Critical Theory*, London: Verso, 1987.
- During Simon, *Foucault and Literature. Towards a Genealogy of Writing*, London: Routledge, 1992.
- Elbaz Sion, „Quand Derrida retrouve Marx”, [w:] *Critique*, Janvier–Février 1994 (560–561), s. 100–108.
- Eco Umberto (with R. Rorty, J. Culler and Ch. Brooke-Rose; ed. – S. Collini), *Interpretation and Overinterpretation*, Cambridge: CUP, 1992.
- Eribon Didier, *Michel Foucault*, transl. Betsy Wing, Cambridge: Harvard University Press, 1991.
- Felperin Howard, *Beyond Deconstruction. The Uses and Abuses of Literary Theory*, Oxford: Clarendon Press, 1985.
- Ferry Luc, „Kant, penseur de la modernité”, *Magazine littéraire*, No 309, Avril 1993, s. 18–22.
- Foster Hal, (ed) *The Postmodern Culture*, London, Pluto Press, 1985.
- Foucault Michel, *Discipline and Punish. The Birth of the Prison*, transl. by A. Sheridan, Penguin Books, 1977.
- Foucault Michel, *Politics, Philosophy, Culture. Interviews and Other Writings 1977–1984*, (ed. L. Kritzman) London: Routledge, 1988.
- Foucault Michel, *The Foucault Reader*, (ed. P. Rabinow), New York: Pantheon, 1984.
- Foucault Michel, *Power/Knowledge*, Brighton: Harvester, 1980.

- Foucault Michel, „Qu'est-ce que les Lumières?” (in: *Magazine littéraire*), No 309, Avril 1993, s. 62–73.
- Foucault Michel, „Introduction”, *Histoire de la sexualité 2, L' Usage des plaisirs*, Paris: Gallimard, 1984, s. 7–40.
- Foucault Michel, „Preface” to G. Deleuze & F. Guattari, *Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia*, Minneapolis: Minnesota UP, 1983.
- Foucault Michel, „What is an Author?”, [w:] *Modern Criticism and Theory*, op.cit, s. 197–210.
- Foucault Michel, „Le philosophe masqué”, [w:] *Entretiens avec Le Monde*, Paris: La Découverte, 1984, s. 21–30.
- Foucault Michel, „Kant i problem aktualności”, [w:] *Pismo literacko-artystyczne*, 6/87.
- Foucault Michel, „Rozmowa z G. Deleuze'm”, [w:] *Miesięcznik Literacki*, 10–11/85.
- Fraser Nancy, „Solidarity or Singularity? Richard Rorty Between Romanticism and Technocracy”, [w:] *Reading Rorty*, op.cit, s. 303–321.
- Gadamer Hans-Georg, „Destruction and Deconstruction”, [w:] *The Gadamer-Derrida Encounter*, op.cit; s. 102–113.
- Goodheart Eugene, *The Sceptic Disposition in Contemporary Criticism*, w serii: Princeton Essays in Literature, Princeton: Princeton UP, 1984.
- Habermas Jürgen, „Taking Aim at the Heart of the Present”, [w:] *Foucault: A Critical Reader*, s. 103–106.
- Habermas Jürgen, „Philosophy as Stand-In and Interpreter”, [w:] *Philosophy. End or Transformation?*, op.cit, s. 296–318.
- Habermas Jürgen, „Modernizm – niedopełniony projekt”, [w:] *Odra* 7–8/87.
- Hadot Pierre, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. P. Domański, Warszawa: IFiS PAN, 1992.
- Hall David L., *Richard Rorty. Prophet and Poet of the New Pragmatism*, New York: SUNY Press, 1994.
- Hartman Geoffrey H., *Saving the Text. Literature/Derrida/Philosophy*, Baltimore: Johns Hopkins UP, 1981.
- Hegel G. W. F., *Fenomenologia ducha*, tłum. A. Landman, t. I, PWN 1964.
- Hegel G. W. F., *Zasady filozofii prawa*, Warszawa: PWN, 1969.

- Heidegger dzisiaj, P. Marciszek, C. Wodziński (red.), Warszawa: Aletheia, 1991.
- Historikerstreit – spór o miejsce III Rzeszy w historii Niemiec, Aneks, Londyn 1990.
- Hoy David Couzens (ed), *Foucault. A Critical Reader*, Oxford: Blackwell, 1986.
- Hyppolite Jean, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, Paris: Librairie Marcel Riviere et Cie, 1948.
- Jameson Fredric, *Postmodernism or, the Cultural Logic of Late Capitalism*, Durham: Duke University Press, 1991.
- Jameson Fredric, „Postmodernism and Consumer Society”, [w:] *The Postmodern Culture*, op.cit.
- Jamrozik Anna (red.), *Inspiracje postmodernistyczne w humanistyce*, (13 tom Poznańskich Studiów z Filozofii Nauki), Warszawa-Poznań: PWN, 1993.
- Jay Martin, „In the Empire of the Gaze: Foucault and the Denigration of Vision in the Twentieth-Century French Thought”, [w:] *Foucault: A Critical Reader*, op.cit, s. 175–204.
- Jay Martin, „Lyotard and the Denigration of Vision in 20th Century French Thought” (maszynopis).
- Kant Immanuel, *Krytyka władzy sądu*, tłum. J. Gałęcki, BKF, Warszawa 1984.
- Kant Immanuel, „Co to jest Oświecenie?”, [w:] *Kant, Myśli i Ludzie*.
- Kant Immanuel, „Zło radykalne w naturze ludzkiej”, *Res Publica*, 2/91.
- Kmita Jerzy, Pałubicka Anna, „Problem użyteczności pojęcia doświadczenia”, [w:] *Poszukiwanie pewności i jego postmodernistyczna dyskwalifikacja*, red. J. Such, IF UAM, Poznań 1992.
- Kmita Jerzy, „O filozofii i kulturze postmodernistycznej”, *Wielkość*, Poznań, 2/4/90-1/5/91.
- Kojève Alexandre, *Introduction to the Reading of Hegel. Lectures on the 'Phenomenology of Spirit'*, ed. Allan Bloom, Ithaca: Cornell University Press, 1980.
- Kroker Arthur, *The Possessed Individual. Technology and Postmodernity*, London: Macmillan, 1992.
- Kundera Milan, *Sztuka powieści*, przeł. M. Bieńczyk, Warszawa: Czytelnik, 1991.
- Lodge David (ed.), *Modern Criticism and Theory*, London: Longman, 1988.

- Lyotard Jean-François, *The Postmodern Condition. Report on Knowledge*, transl. B. Massumi, Manchester University Press, 1984.
- Lyotard Jean-François, *The Lyotard Reader*, ed. by A. Benjamin, Basil Blackwell, Oxford, 1989.
- Lyotard Jean-François, *The Differend. Phrases in Dispute*, transl. G. van den Abbeele, Manchester: Manchester University Press, 1988.
- Lyotard Jean-François, *Libidinal Economy*, transl. I. H. Grant, London: The Athlone Press, 1993.
- Lyotard Jean-François, *Political Writings*, transl. B. Readings and K. P. Geiman, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.
- Lyotard Jean-François, *Heidegger and „the jews”*, transl. A. Michel and M. S. Roberts, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991.
- Lyotard Jean-François (with Jean-Loup Thébaud), *Just Gaming*, transl. W. Godzich, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985.
- Lyotard Jean-François, *Pérégrinations. Loi, forme, événement*, (trad. par J.-F. Lyotard), Paris: Galilée, 1990.
- Lyotard Jean-François, *Tombeau de l'intellectuel et autres papiers*, Paris: Galilée, 1984.
- Lyotard Jean-François, *Heidegger et „les juifs”. Conférence a Vienne et Freiburg*, Wien: Passagen, 1990.
- Lyotard Jean-François, „L'Europe, les juifs et le livre”, [w:] *Esprit*, Juin 1990, s. 113-118.
- Lyotard Jean-François, „Sensus Communis” [w:] *Judging Lyotard*, (ed. A. Benjamin), Oxford: Blackwell, 1992.
- Lyotard Jean-François, „Critical Reflections”, [w:] *Artforum*, April 1991.
- Lyotard Jean-François, „Answering the Question: What Is Postmodernism?”, appendix do *The Postmodern Condition*, op.cit.
- MacCarthy Thomas, „Ironie Privée et décence publique”, [w:] *Lire Rorty*, op.cit, s. 77-100.
- Macey David, *The Lives of Michel Foucault*, New York: Pantheon Books, 1994.
- Malachowski Alan, *Reading Rorty. Critical Responses to „Philosophy and the Mirror of Nature” (and Beyond)*, New York: Blackwell, 1991.

- McGowan John, *Postmodernism and Its Critics*, Ithaca: Cornell University Press, 1991.
- Merill Robert (ed.), *Ethics/Aesthetics. Postmodern Positions*, Washington: Maisonneuve Press, 1988.
- Michelfelder Diane, Palmer Richard (eds.), *Dialogue & Deconstruction. The Gadamer – Derrida Encounter*, New York: SUNY Press, 1989.
- Miller J. Hillis, „The Critic as Host”, [w:] *Modern Criticism and Theory*, op.cit., s. 278–286.
- Morawski Stefan, *Studia z historii myśli estetycznej XVIII–XIX wieku*, Warszawa: PWN, 1961.
- Morawski Stefan, „Trzy i pół refleksji o filozoficznym postmodernizmie” [w:] *Czy kryzys wartości?*, Lublin 1992 (red. J. Mizińska, T. Szkolut).
- Morawski Stefan, „Komentarz do kwestii postmodernizmu”, *Studia Filozoficzne*, 4/1990.
- Murphy John P., *Pragmatism. From Peirce to Davidson* (Introduction by Richard Rorty), Boulder: Westview Press, 1990.
- Nietzsche Friedrich, „O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie”, [w:] *Pisma pozostałe 1862–1875*, tłum. B. Baran, Kraków: Inter Esse, 1993.
- Norris Christopher, *Deconstruction: Theory & Practice*, Methuen, London, 1985.
- Norris Christopher, *Derrida*, London: Fontana, 1987.
- Norris Christopher, *What's Wrong with Postmodernism. Critical Theory and the Ends of Philosophy*, Baltimore: Johns Hopkins UP, 1990.
- Norris Christopher, „Deconstruction, Postmodernism and Philosophy: Habermas on Derrida” [w:] *Derrida: A Critical Reader*, op.cit.
- O'Hara Daniel (ed.), *Why Nietzsche Now?*, Bloomington, Indiana UP, 1985.
- Owens Craig, „The Discours of Others: Feminists and Postmodernism”, [w:] *The Postmodern Culture*, op.cit.
- Palmier Jean-Michel, *Hegel. Essai sur la formation du système hégélien*, Paris: Editions Universitaires, 1968.
- Pałubicka Anna, *Kulturowy wymiar świata obiektywnego*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 1990.

- Pałubicka Anna, „Richarda Rorty’ego koncepcja nauki”, [w:] *Inspiracje postmodernistyczne...*, A. Jamrozikowa (red.), op.cit.
- Pałubicka Anna, „Holizm pragmatystyczny jako wyraz następnego »odczarowania świata.«”, [w:] *Wolność a racjonalność*, T. Bukiński (red.), Poznań 1993.
- Platon, *Listy*, tłum. M. Maykowska, PWN, 1987.
- Platon, *Gorgiasz*, tłum. W. Witwicki, PWN, 1958.
- Platon, *Faidros*, tłum. L. Regner, PWN, 1993.
- Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Akme, 1991.
- Platon. *Nowa interpretacja*, A. Kijewska i E. Zieliński (red.), Lublin: KUL, 1993.
- Rachwał Tadeusz, Sławek Tadeusz, *Maszyna do pisania. O dekonstruktywistycznej teorii literatury Jacquesa Derridy*, Warszawa: „Rój”, 1992.
- Readings Bill, *Introducing Lyotard. Art and Politics*, London: Routledge, 1991.
- Readings Bill, „Pagans, Perverts or Primitives? Experimental Justice in the Empire of Capital” [w:] *Judging Lyotard*, op.cit.
- Rorty Richard, *Philosophy and the Mirror of Nature*, London: Blackwell, 1980.
- Rorty Richard, *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis: Minnesota University Press, 1982.
- Rorty Richard, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge University Press, 1989.
- Rorty Richard, *Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers*, vol. I, Cambridge University Press, 1991.
- Rorty Richard, *Essays on Heidegger and Others. Philosophical Papers*, vol. II, Cambridge University Press, 1991.
- Rorty Richard, „Derrida on Language, Being and Abnormal Philosophy”, [w:] *The Journal of Philosophy*, November 1977.
- Rorty Richard, „Univerality and Truth” (niepubl. maszynopis).
- Rorty Richard, „Feminism, Ideology and Deconstruction: A Pragmatist View” (niepubl. maszynopis).
- Rorty Richard, „Paroxysms and Politics” [w:] *Salmagundi*, no. 97, pp. 61–68.
- Rorty Richard, „The pragmatist’s Progress” [w:] U. Eco, *Interpretation and Overinterpretation*, Cambridge: Cambridge UP, pp. 89–108.

- Rorty Richard, „Intellectuals in Politics: Too Far In? Too Far Out?“, [w:] *Dissent*, Fall, 1991.
- Rorty Richard, „What Can You Expect from Anti-Foundational Philosophers?: a Reply to Lynn Baker“, [w:] *Virginia Law Review*, vol. 78, April 1992, pp. 719–727.
- Rorty Richard, „The Banality of Pragmatism and the Poetry of Justice“, [w:] *Southern California Law Review*, vol. 63, Sept. 1990, pp. 1811–1820.
- Rorty Richard, „Heidegger, Kundera i Dickens“, tłum. M. Kwiek (w druku).
- Rorty Richard, „Trocki i dzikie orchidee“, tłum. M. Kwiek (w druku).
- Rorty Richard, „Prawa człowieka, racjonalność i uczuciowość“, tłum. M. Kwiek (w druku).
- Rorty Richard, „Moralna tożsamość a prywatna autonomia: przypadek Foucaulta“, tłum. M. Kwiek, *Etyka*, 1993.
- Rorty Richard, „Od ironicznej teorii do prywatnych aluzji: Derrida“, tłum. M. Kwiek, *Wiel, o, sophie*, 1/5/1991.
- Rorty Richard, „Racjonalność i różnica w kulturze: ujęcia pragmatyczne“, tłum. Lech Witkowski, [w:] *Kultura współczesna* nr 1, 1993, s. 31–44.
- Rorty Richard, „Brigands et intellectuels“, [w:] *Critique* 493–494, Juin–Juillet 1988, pp. 453–472.
- Rorty Richard, „Réponses de Richard Rorty à: Jacques Bouveresse, Vincent Descombes, Thomas McCarthy, Alexander Nehamas, Hilary Putnam“ [w:] *Lire Rorty. Le pragmatisme et ses conséquences*, op.cit., pp. 147–252.
- Rorty Richard, *Filozoficzny*, teksty z konferencji w Toruniu w 1992 r., Wokół filozofii Richarda Rorty’ego, tom L, nr 2, s. 151–218 (zawiera odpowiedzi R. Rorty’ego).
- Sartre Jean-Paul, *Wittgenstein. Życie i dzieło*, Lublin: Dajmonion, 1993.
- Sarup Madan, *An Introductory Guide to Post-Structuralism and Postmodernism*, (sec. edition), Athens: The University of Georgia Press, 1993.
- Steiner George, *Heidegger*, London: Fontana, 1992.
- Szahaj Andrzej, „Richard Rorty, czyli nieodparty urok (neo)pragmatyzmu w postmodernizm przemienionego“, [w:] *Oblicza postmoderny*, A. Zeidler-Janiszewska (red), op.cit.

- Szahaj Andrzej, „Richarda Rorty’ego humanizm bez metafizyki i jego etyczno–polityczne implikacje”, [w:] *Etyka*, 1993. Szkółut Tadeusz (red.), *Przemiany współczesnej świadomości artystycznej: wokół postmodernizmu*, Lublin: UMCS, 1992.
- Taylor Charles, „Overcoming Epistemology”, [w:] *Philosophy. End or Transformation?*, op.cit., s. 464–488.
- Taylor Charles, „Rorty in the Epistemological Tradition”, [w:] *Reading Rorty*, op.cit., s. 257–278.
- Wellmer Albrecht, *The Persistence of Modernity. Essays on Aesthetics, Ethics, and Postmodernism*, transl. D. Midgley, Cambridge: The MIT Press, 1991.
- Witkowski Lech, „Homo idisincraticus (Richard Rorty, czyli spór o (po)wagę ironii”, [w:] *Inspiracje postmodernistyczne...*, A. Jamrozikowa (red.), op.cit.
- Wittgenstein Ludwig, *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, BKF, Warszawa 1972.
- Wodziński Cezary, *Heidegger i problem zła*, Warszawa: PIW, 1994.
- Wood David (ed.), *Derrida: A Critical Reader*, Oxford: Blackwell, 1992.
- Zeidler-Janiszewska Anna, „Postmodernistyczna kariera kategorii wzniosłości”, [w:] *Przemiany współczesnej praktyki artystycznej*, red. A. Zeidler-Janiszewska, Instytut Kultury, Warszawa 1991.
- Zeidler-Janiszewska Anna, „Postmodernistyczny wizerunek (zaangażowanego) intelektualisty”, [w:] *Oblicza postmoderny. Teoria i praktyka uczestnictwa w kulturze współczesnej*, pod red. A. Zeidler-Janiszewskiej, Warszawa: Instytut Kultury, 1992.

Summary

The present book consists of two parts preceded by an exhaustive introduction – the first part deals with philosophy of Richard Rorty, a famous American neopragmatist, while the second is devoted to the thought of Jean-François Lyotard, perhaps the most interesting of French „postmodernists“. Apart from Rorty and Lyotard, also Jacques Derrida, Michel Foucault and Zygmunt Bauman are, to a smaller degree, the heroes of the texts presented. Their thoughts are confronted with one another so that a wider spectrum of (postmodern) questions put and answers given could be shown. The introduction entitled „The intellectual, the moralist, the aesthete“ provides a general background of the book, draws a common perspective, as well as shows common questions which appear throughout the book. What are these questions? – these are questions asked with appalling insistence in the majority of European and American philosophical polemics and controversies (in different disguises), no matter whether the pretext for them is Paul de Man's „affair“, Heidegger's „affair“ as an aftermath of Farias' book, controversies around and about Derrida's deconstruction or fervent discussions of the boundaries literature/philosophy/art. And these are e.g. the following ones – what are philosophy and philosophers for? why intellectuals „keep silence“? is a philosopher closer to a scientist or to a poet, to a social engineer or to an artist, a writer? what is the intellectual's place and what is his role in postmodern culture – and what are (or are not) obligations that arise from it? will a probable dissolution of the Enlightenment core in thinking about culture – that imposes upon the intellectual the task of edifying (*Bildung*) and illuminating (*Aufklärung*) – make him go away to some „ivory tower“? is there still enough place for his „engagement“ (in the Sartrian – or even Foucaultian of the seventies – sense of the term)? The questions can be multiplied if different vocabularies forged by different philosophers who come from

various philosophical traditions are taken into account. They form another layer of sense of the essays presented here, precisely essays, as my project took as its „methodology” the Adornian idea of an essay expressed in his text „Essay als Form”. It is an essay that „thinks untotalizingly” and that is „scared of totality” (Adorno), therefore it works in small, intelligent pieces, step by step. It is a local rather than universalistic strategy; it is an anti-totalizing and micrological kind of writing that reveals the world of thought through a shift of strategies, diversity of perspectives and descriptions. The task of a philosopher is seen here in his or her essay-like redescriptions of his or her intellectual environment instead of looking for a total truth or of directly changing the world in a Sartrean kind of „activism”. So the thread for all essays is a definite one – the place and role of the intellectual in postmodern world.

I am thinking of features of intellectuals (philosophers) of postmodernity in the present book: I am asking whether they are self-creational, whether they aim at their own autonomy and perfection? (on the basis of a paraevolution of Rorty’s thought of the last decade or so), whether they are more „philosophical” or more „literary”, in the traditional sense of the term, whether they cherish more hopes and see brighter future for philosophy or for literature, especially the novel? (Rorty’s pragmatic answer); to which extent they are anti-platonic – and does that mean they are anti-philosophical?; whether they deprive postmodern world of the tragic – deprive human fate of the tragic? (questions of Antigone, questions of Lyotard, questions of postmodernity); whether they are „merely aesthetic” which might mean apolitical and non-ethical, that is, the questions about the entanglement of ethics, aesthetics and politics, as well as art and politics in Lyotard’s thought; and finally whether they are – on the basis of the other critical tradition that also derives from Kant, as Foucault wants it – interested in „ontology of the present”, „ontology of ourselves”, or, to put it in Kantian–Lyotardian terms, whether they are interested in „signs of history”.

The common thread of all the essays presented here can also be presented in the form of the opposition between the private and the public that plays a significant role in all of them. In all the essays the following question can be read – as well as the temporary answer to that question can be found: what the intellectual (the philosopher) is

supposed to do today, who is he or she supposed to be? It is a meta-critical question about his or her own writings, his or her own work, a question of pursuits of what to inscribe this work to, how to put it in a context of culture. For apart from the fact that one can be read or not, one can also be useful or not (useful today – or in the future), create one's self or unite a community, create one's life through one's work or one can give an example to others through one's work – as a model of self-creation or as an algorithm of changes in the external world. It may be the case that a simple and radical private/public dichotomy does not exist. That a longer perspective of time or the power of a public influence of a self-creating individual on the one hand, and an individual aspect of public engagement on the other hand, have to be taken into account. Both roads may lead to self-fulfillment and – at the same time – to changes in the surrounding reality. But regardless of the acuteness of the opposition of both spheres and purity of their separation, the question about the place and role of the philosopher is stubbornly present there, which makes one think that perhaps culture is worth being looked at from the perspective of that dichotomy. One can also wonder whether it does not happen to be some postmodern account of a traditional moral/aesthetic distinction, that is to say, of a radical division between the publicly moral (as the privately moral had not existed basically until the times of the late Foucault's projects of „ethics” and – recently – Bauman's „morality without ethics”) and the privately aesthetic.

Let me now present briefly the main thread of the essays so that the main knot could be seen. In the the first text the main oppositions are those of philosophy and literature, a theoretician and a novelist etc., and hence the crucial terms for a general reading of Rorty's thought presented there are not the classical ones that help to ask questions about a philosophical text, but such terms as „books”, „writers” or „literature”. The „Derrida controversy” presented there in a partial and fragmentary way is, to use Rorty's words, the controversy between the option of a „private writer” and that of a „writer with a public mission”. The place and role of a „philosopher” are explicitly dealt here with, just like in further considerations about Michel Foucault who claimed, in Rorty's terms, „poet's privileges”. In the second text – „Rorty and Self-Creation” – I am applying the pairs of concepts self-creation/solidarity and the private/the public to the

thought of Rorty himself, showing the trajectory of his recent „development” (although not in the complete form of a *Bildungsroman*). I am writing about the tension pervading his *Contingency, Irony, and Solidarity* (1989) connected, as it seems to me, with the acceptance of a classical – yet! – model of an intellectual on Rorty’s part as well as of a traditional account of a philosopher with respect to himself. I am dealing there with Rorty’s incapacity (and unwillingness) to choose for himself one of the parts of the opposition a philosopher–poet/ a philosopher–social engineer – associated with an admiration for Derrida’s courage to choose the former in his *The Postcard*. What I am doing in this essay is investigating Rorty’s answer to the question he put in *Contingency, Irony, and Solidarity*: is it really the case that „philosophy has become more important for the pursuit of private perfection rather than for any social task”. In the third text – devoted to the role of literature, and the novel in particular, in Rorty’s philosophy – the core is the following working hypothesis: Rorty’s view of literature results from his account of it from the side of „solidarity” (as opposed to „self-creation”) – literature is being burdened with powerful responsibility for the social life. At the same time a freed – privatized – part of philosophy no longer has any public tasks, almost in the way in which poetry is devoid of any social mission... A novelist has to be (socially) responsible – a philosopher not necessarily. It is also in this essay that I indicate various pairs of concepts present in Rorty’s work which refer directly to the place and role in society of a philosopher of postmodernity in a more or less metaphorical way: irony/decency, private narcissism/public pragmatism, private irony/liberal hope, private autonomy/moral identity, or (this time autobiographical) „wild orchids”/„Trotsky” (in a way variations on the subject of the private/the public distinction). I am finding in them two motifs: a „romantic” and a „pragmatic” one and I am calling them two incommensurable, metaphilosophical conceptions of philosophy and philosophers in culture. As far as Rorty himself is concerned, I come to the conclusion that he is not willing to „choose” between them, as he repeatedly admits, and, a more general comment is that the „wisdom of philosophy” is not what a liberal society badly needs today, while the „wisdom of the novel” (Kundera’s *sagesse du roman*), produced by generations of writers, may still come in handy... The text about „anti-platonism” in Rorty’s thought generally con-

cerns the roads of the humanities for today within the context of the commonly prevalent metaphors of „knowing” in philosophy as well as the role and status of narrativist (strong) misreadings and readings in philosophy on the basis of Rorty’s reading of Plato. It also shows the ethical significance of Rorty’s epistemological distrust of the „Plato-Kant canon” expressed first in *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979), indicating the passage to certain postmodern controversies through his questioning of the „human nature” and a delicate opposition of rationality and sentimentality (i.e. a shy contrast between Kant and Hume).

The text about „Dilemmas of Antigone – Dilemmas of Postmodernity” presents a certain reading of the Lyotardian idea of „the differend” on the basis of approaching it from the side of literature, of Sophocles’ *Antigone*. The essay has been born out of a search for a non-philosophical exemplification of a strictly philosophical proposition. It shows the re-appearance of the possibility of the tragic in the times of postmodernity, contrasting, in passing, Lyotard’s views with those of Baudrillard, Bauman and Rorty. More specifically, it deals with the private and the public in Ancient Greece and nowadays, finding the tasks of a philosopher in Lyotard in bearing witness to differends (*différends*) and in searching for idioms which might (some time in the future) express the „wrong” (*tort*) that cannot be expressed at the moment. Another hero of the essay is Socrates whose life is read in the way Hegel and Scheler read it and which is also presented as a model of the differend. The two texts about Lyotard’s aesthetics and relations between art and politics in his thought ask questions about antinomies that arise precisely at the point of junction. I am interested there in a significant point where Lyotardian „aesthetics of resistance”, avant-guard artistic practices and Kantian „aesthetics of the sublime” meet. In Lyotard’s aesthetics of the sublime aesthetic, ethical and political threads meet and intermingle, politics (in the specific sense of Lyotard’s „philosophical politics”) approaches the sentiment of the sublime, just as it is approached by ethics with the central notion of justice. As the last sentence of *La Condition postmoderne* puts it, in the age called postmodern there appeared the possibility of „politics that would respect the desire for justice and the desire for the unknown”, that is to say, of politics appealing to justice on the one hand, and to the sublime on the other. In this

Lyotardian „politics” the aesthetics (of the sublime) comes together with the pragmatics (of language games). It is precisely in the Kantian „enthusiasm”, the one stimulated by the French Revolution as a sign of progress, and in the Lyotardian sublime feeling, produced by the fission or collapse of the grand narratives, that the political meets the aesthetical. I have tried to stress the existence of a social and a public theme in his philosophy there in order to defend the author against attacks charging him with immorality, cynicism and an ethical downfall. Perhaps the strategy could have been different: I could have shown the equal importance of both spheres of the private/public dichotomy, starting from the other pole of it, that of the private; I could have defended more strongly a private and self-creational sphere in philosophy rather than have shown that the other sphere is inherent in Lyotard’s thought (but it is merely the difference in putting accents rather than in a choice of arguments). And, finally, the essay about the „sign of history” in the thought of Lyotard, Rorty and Foucault shows the importance of considerations of actuality of such a philosophy that tries to analyse those signes not only in accordance with Kant’s thought from the outside of the critical work („What is Enlightenment?”, *The Contest of Faculties*), but also with Hegel’s idea from *The Principles of the Philosophy of Right* according to which philosophy is „its time held in thoughts”. What is done in the text is a reading of Kantian considerations of the French Revolution, of the „enthusiasm” that accompanied it, contrasted with Lyotard’s lecture of it from *The Differend. Phrases in Dispute*, as well as with Foucault’s lecture of Kant from his two late texts. The reception of Kant by Hannah Arendt and the attitude of Rorty to Lyotard is also studied there. A philosopher – producer of systems is opposed there to a philosopher – deconstructor of them on the basis of *Geschichtszeichen*, Kant’s signs of history. A different approach to utopianism in French and American „postmodern” thought is confronted in the essay as well.

The thought of Lyotard, Foucault, Rorty – if looked upon from a certain perspective – puts in a way similar questions, the questions of *Zeitgeist*, those of postmodern culture. And no matter whether we take the Lyotardian poles of art and politics or of art and critical theory, or Foucault’s „ethics” in the sense of *rapport à soi*, relation to oneself, on the one hand and his genealogical struggles with po-

wer on the other, or, finally, Rorty's account of Derrida and Foucault within the framework of the opposition solidarity/self-creation, nevertheless these questions, somewhere in a far-away horizon, refer to their authors. They ask about the status of the one who is asking in the question he or she asks. Those asking ask about themselves, about choices they constantly make. The reason to ask such question is the collapse of a clear and permanent place in culture granted so far to the intellectual. The monument of an unquestionable authority seems today to be slightly unnecessary and slightly impossible: too powerless to change much on the one hand, insignificant for the power to rely upon in changing immature society on the other (it is a constant subject especially in the works of Lyotard, Bauman and Baudrillard). The present book investigates the questions put forward by postmodern culture and its task is to show one of possible tracks to think of postmodernity. The track I have chosen is that of intellectuals, their place, roles, and obligations. There are many tracks to be followed. There is a possibility of many perspectives, and hence – of many accounts of postmodernity. My book tries to present one of them.